NALINAKSHA DUTT

ĐẠI THỪA
VÀ SỰ LIÊN HỆ VỚI
TIỂU THỪA

Hòa thượng
THÍCH MINH CHÂU
dịch

1971, 1999

ĐẠI THỪA
VÀ SỰ LIÊN HỆ VỚI
TIỂU THỪA

HT. THÍCH MINH CHÂU dịch

Aspects of
Mahāyāna Buddhism
And Its Relation
To Hīnayāna

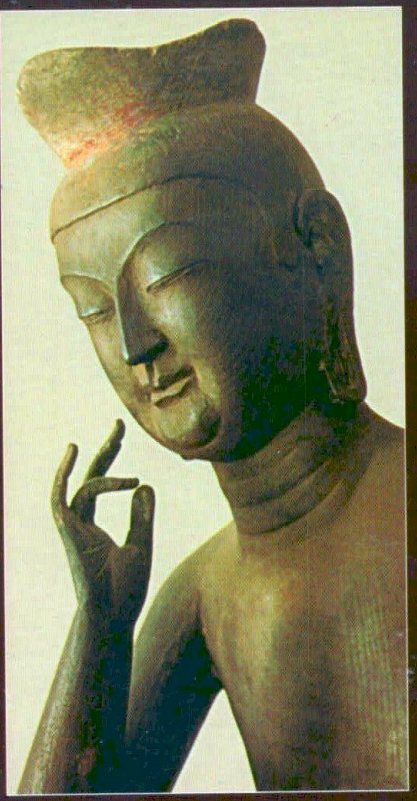
NALINAKSHA DUTT

1971, 1999

Bình Anson hiệu đính và trình bày
Perth, Tây Úc
27/10/2024

NALINAKSHA DUTT

Đại thừa và sự liên hệ với Tiểu thừa



HT. Minh Châu *dịch*

NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

MỤC LỤC

Lời dịch giả 5
I. Khái niệm lịch sử của thời đại chuyển tiếp từ Tiểu thừa qua Đại thừa 9
II. Nhận xét tổng quát về sự liên hệ giữa Tiểu thừa và Đại thừa 64
III. So sánh giữa giáo lý Tiểu thừa và giáo lý Đại thừa 121
IV. Những giai đoạn trên con đường tiến triển tâm linh 282
Phụ lục: Vấn đề các tập Prajnàpàramità (Bát nhã Ba-la-mật) 330

LỜI DỊCH GIẢ

Tôi dịch tập "Aspects of Mahàyana Buddhism and its relation to Hìnayàna Buddhism" với mục đích rất khiêm tốn là giúp tài liệu học tập cho sinh viên Phật khoa Vạn Hạnh. Vừa dạy, vừa dịch, kéo dài trong một thời gian hơn một năm. Vừa dịch vừa in, nhiều khi bị chức vụ đa đoan của Viện Trưởng làm gián đoạn, đến khi gần xong, xem lại, tôi muốn bản dịch và bản in đó phải dịch lại và in lại cho hoàn hảo hơn. Nhưng vì Viện nghèo, tiếc tiền tiếc công nên tôi phải cho in cho xong và cho xuất bản với một vài lời cáo lỗi.

Tôi cáo lỗi vì dịch không được trọn vẹn. Phần bị chú rất quan hệ trong tập sách này, tôi chỉ dịch một phần nhỏ, vì sinh viên Phật khoa chưa cần đến, và nếu có dịch cũng in không được vì quá nhiều chữ Sanskrit và Pàli. Các vị nào có cần khảo cứu đầy đủ, xin mời đến thư viện Vạn Hạnh xem. Tôi bỏ chương chót về giới luật Đại thừa, không dịch, vì nghĩ ở Việt Nam giới luật Đại thừa khá phổ thông và cũng dễ tìm hiểu.

Lời cáo lỗi thứ hai là không cho in bị chú dưới mỗi trang sách mà cho in sau mỗi chương, và in không dùng chữ xiên lại in một thứ chữ với các trang chính. Do vậy các độc giả khó phân biệt phần nào là bị chú, phần nào là trang chính. Lỗi lớn vì tại nhà in thiếu chữ, nhất là chữ Sanskrit và Pàli. Mong các độc giả chịu khó phân biệt.

Lời cáo lỗi thứ ba là cáo lỗi với tác giả mà tôi quen biết rất nhiều khi ở Ấn Độ, vì bản dịch này không phản ảnh

trung thực giá trị của tác phẩm. Tác giả không những uyên thâm về Sanskrit và Pàli, lại được hướng dẫn bởi những nhà học giả trứ danh Pháp, nên trình bày tập sách rất khoa học và khúc chiết, và tài liệu vừa dồi dào vừa chính xác, thật là một công trình khảo cứu hy hữu.

Giá trị của tập sách này là diễn đạt được tiến trình lịch sử tư tưởng Phật giáo qua ba giai đoạn: Phật giáo nguyên thủy, Phật giáo các bộ phái, và Phật giáo Đại thừa. Tiến trình này của tư tưởng Phật giáo là một tiến trình liên tục, không có gián đoạn, tuần tự nhi tiến chứ không có đột ngột. Tác giả đã thật sự thành công khi trình bày tiến trình các qua điểm về các vấn đề Ba thân, Niết bàn, Tứ đế, các vị trí tu chứng, ngang qua các phái Thượng tọa bộ, Nhất thế hữu bộ, Đại thừa giáo khi mới hưng khởi, các nhà Duy thức và các vị Hậu Đại thừa. Đoạn truy nguyên các tác phẩm Bát nhã Ba-la-mật, truy nguyên nguồn gốc và địa điểm phát khởi Đại thừa giáo đáng được chúng ta đặc biệt chú ý, vì tài liệu thật chính xác và khá phong phú. Tác giả đã nối liền lại hai giòng tư tưởng Tiểu thừa và Đại thừa, và giúp chúng ta tìm được sự liên tục giữa hai giòng tư tưởng nhiều khi mâu thuẫn và chống đối.

Đọc kỹ tiến trình tư tưởng Phật giáo, chúng ta sẽ thấy các luận sư không vị nào là không muốn diễn đạt cho thật sự trung thành giáo nghĩa nguyên thủy của đức Từ Phụ. Dầu cho sự diễn đạt đặt dưới nhiều quan điểm và khía cạnh sai khác, lồng vào những bối cảnh có thể nói là mâu thuẫn, nhưng chúng ta vẫn nhận thấy những sóng ngầm đồng nhất, thật sự nguyên thủy trong sự cố gắng trung thành của các nhà luận sư. Cho nên quan điểm của một số học giả Pàli cho rằng những gì ngoài ba Tạng Pàli là ngụy tạo, vừa nguy hiểm, vừa nông nổi nếu không phải là lạc

hậu. Nguy hiểm vì tự mình phủ nhận những cố gắng trung thành với đạo Phật nguyên thủy của các nhà luận sư, như chúng ta đã thấy quá rõ ràng trong tập sách này. Nguy hiểm hơn nữa là chúng ta phủ nhận luôn những tinh hoa đạo Phật nguyên thủy do chính các nhà luận sư khai thác và diễn đạt. Nông nổi và lạc hậu, vì ngày nay các nhà học giả Phật giáo phần lớn đều chấp nhận một số tư tưởng Đại thừa là những tư tưởng của đạo Phật nguyên thủy và xác nhận chính trong tam tạng Pàli, được kiết tập trong một thời gian một vài thế kỷ, lẽ dĩ nhiên phải có những đoạn phi nguyên thủy xen kẽ vào. Nếu có nhà học giả nào chịu khó so sánh bốn tập A Hàm (Trung Hoa) với các tập Pàli Nikàya tương đương, các vị ấy sẽ thấy có nhiều đoạn văn A Hàm Trung Hoa lại nguyên thủy hơn các đoạn văn Pàli.

Thái độ của một số Phật tử Đại thừa ngược lại xem những gì Tiểu thừa là thiển cận, nhỏ hẹp, không đáng học hỏi cũng là một thái độ nguy hiểm, nông nổi, nếu không phải là ngây thơ, phản trí thức. Nguy hiểm vì tự nhiên phủ nhận ba tạng Pàli, bốn bộ A Hàm và các luật tạng, những tinh hoa tốt đẹp nhất và nguyên thủy nhất của lời Phật dạy. Và làm vậy chúng ta mắc mưu các nhà Bà-la-môn giáo đã khôn khéo loại bỏ ra ngoài Phật giáo những tinh ba của lời Phật dạy, bằng cách gán cho danh từ "Tiểu thừa". Nông nổi và ngây thơ, vì thật sự danh từ Tiểu thừa và Đại thừa không được tìm trong ba tạng Pàli và bốn bộ A Hàm và chỉ là những danh từ được tạo ra về sau. Hơn nữa, tìm hiểu quá trình lịch sử tư tưởng Phật giáo, chúng ta chỉ có thể hiểu được tư tưởng Đại thừa sau khi chúng ta tìm hiểu được tư tưởng nguyên thủy. Loại bỏ tư tưởng nguyên thủy để tìm hiểu tư tưởng Đại thừa cũng như thả

mồi bắt bóng, và bắt bóng ở đây là bắt bóng tà ma ngoại đạo, mới thật sự nguy hiểm hơn. Các nhà gọi là Đại thừa cần phải xác nhận một sự thật lịch sử, là các nước Tiểu thừa chống giữ sự xâm nhập của ngoại đạo tà giáo kiên trì và hữu hiệu hơn các nước Đại thừa. Lý do chính là tư tưởng Đại thừa và tà giáo ngoại đạo nhiều khi cách xa chỉ có gang tấc, và nhiều nhà tự cho là Đại thừa lại sẵn sàng bước qua biên giới ấy.

Ngày nay, với sự tiến triển của khoa Phật học và ngôn ngữ học, các sinh viên Phật khoa cũng như những ai muốn thật sự tìm hiểu thế nào là nguyên thủy Phật giáo, cần phải có một căn bản Phật học toàn diện các học phái, kể cả Nguyên thủy, Tiểu thừa và Đại thừa, cũng như cần phải hiểu biết các cổ ngữ Sanskrit, Pàli, Tây Tạng ngữ, Hán ngữ, nếu không muốn nói đến các sinh ngữ Anh, Pháp, Đức, Nhật, v.v...

Cho dịch tập sách này, tôi chỉ mong các sinh viên Phật khoa Đại học Vạn Hạnh cũng như những nhà học giả đạo Phật ý thức được sự quan trọng của một cái nhìn toàn diện lịch sử tư tưởng Phật giáo, một thái độ nghiên cứu đạo Phật, vô tư và khách quan, đánh giá đúng giá trị các tài liệu tham khảo cũng như ý thức được sự cần thiết trang bị cho chính mình những dụng cụ ngôn ngữ để tìm hiểu đạo Phật.

Vạn Hạnh, ngày mùng 3 tháng 2 năm 1971
Tỳ-kheo THÍCH MINH CHÂU
Viện Trưởng Viện Đại học Vạn Hạnh, Sài Gòn

☸

CHƯƠNG I

KHÁI NIỆM LỊCH SỬ CỦA THỜI ĐẠI CHUYỂN TIẾP TỪ TIỂU THỪA QUA ĐẠI THỪA

Lịch sử Phật giáo trong sáu, bảy thế kỷ đầu tiên có thể xem là bao trùm ba thời kỳ như sau:

A. **Phật giáo Tiểu thừa nguyên thủy** hay thuần túy, được gìn giữ phần lớn trong các tập Pàli Nikàya, Vinaya (kinh bộ và luật bộ) hay trong những đoạn văn Sanskrit tương đương đã tìm được.

B. **Phật giáo Tiểu thừa hỗn tạp** được đại diện bởi những học phái thành hình khoảng một thế kỷ sau Đức Phật nhập diệt. Tài liệu của thời đại này rất khan hiếm, được hạn chế trong một số kinh sách, hoặc rõ ràng thuộc một học phái đặc biệt nào hay có những bằng chứng cụ thể xác nhận thuộc một học phái nào. Những tài liệu này cũng được tìm thấy trong những biên khảo đặc biệt đề cập đến lịch sử của một số học phái hay những giáo lý của các học phái này.

C. **Thời hưng khởi của Phật giáo Đại thừa** hay như Rosenberg đã viết, thời kỳ chống đối giữa Tiểu thừa và Đại thừa. Tài liệu của thời kỳ này phần lớn được tìm thấy trong các tập Prajnàpàramità (Bát nhã Ba-la-mật), Saddharma Pundarika (Diệu pháp liên hoa kinh), Dasabhùmikasù tra (Thập địa kinh), Gandavyùha (Hoa nghiêm), Lankàvatàra (Nhập lăng già) và các luận tác của các Ngài Nàgarjuna (Long thọ), Asvaghosa (Mã minh),

Asanga (Vô trước) và một số vị khác, khi các tập này đề cập đến vị trí tương đối của Tiểu thừa và Đại thừa.

THỜI KỲ THỨ NHẤT
(450 đến 350 trước Công nguyên)
PHẬT GIÁO TIỂU THỪA NGUYÊN THỦY HAY THUẦN TÚY

Đã có một số tài liệu văn học khá phong phú về thời kỳ thứ nhất này (thế kỷ thứ nhất sau khi đạo Phật được hưng khởi), và nhờ vậy giúp chúng ta giải quyết được nhiều vấn đề - một kết quả nhờ công lao khó nhọc của Hội Pàli Text Society về vấn đề ấn hành các nguyên bản Pàli Tạng. Với danh từ Tiểu thừa, nguyên thủy hay thuần túy, chúng ta muốn nói đến hình thức Phật giáo mà một phần lớn Luật Tạng và Kinh Tạng Pàli đã đề cập đến. Với mục đích hiện tại trình bày khái niệm của thời kỳ chuyển tiếp từ Tiểu thừa sang Đại thừa, chúng tôi sẽ trình bày một số kết luận của các nhà học giả Phật giáo về đạo Phật trong thời kỳ này, để xác nhận sự thay đổi của đạo Phật ngang qua quá trình thời gian và phát khởi các học phái sau này. Những kết luận được đề cập như sau:

1) Đạo Phật được bành trướng giới hạn trong một số thành phố hay làng ở tại vòng đai trung tâm Ấn Độ từ Đông sang Tây. Những làng và thành phố quan trọng từ Đông sang Tây như sau: Kajangala, Campà, Ràjagaha (Vương xá), Gayà, Kàsi, Nàlandà, Pàtaliputta, Vesàli, Sàvatthi (Xá vệ), các thuộc quốc của Licchavi, Vajji, Videha, Malla, Bhagga và Koliya; Kosambi, Sankassa, Ujjeni, Avanti, Mathura và Veranja. Cũng có một số tín đồ

từ nước Maddarattha, phương Bắc lại và hai làng Bà-la-môn xứ Kuru và một số địa điểm phía Nam như Patitthàha, Gandhàra và Takhasilà chưa được biết đến.

2) Các vua chúa và bộ lạc được các tài liệu kể trên đề cập đến thuộc tiền A-dục (Asoka) như Vua Bimbisàra (Tần bà ta la), Ajàtasattu (A xà thế), Pasenadi Kosala (Ba tư nặc xứ Kiều tát la) và Canda Pajjota và những bộ lạc như Buli, Koliya và Vaji.

3) Vị trí của hàng cư sĩ chưa được xác định. Các cư sĩ hình như chỉ đóng vai trò hộ trì Tăng già hơn là một thành phần của Giáo hội. Các vị này chỉ kính ngưỡng Đức Phật và các đệ tử của Ngài, nghe các vị này diễn giảng, giữ gìn một số giới luật, và gặp dịp tụng đọc lời quy y Tam bảo, hình thức độc nhất phân biệt một đệ tử Đức Phật với các người khác. Tuy vậy vị trí xã hội của các cư sĩ không thay đổi, vì vẫn tiếp tục thuộc thành phần xã hội trước khi trở thành Phật tử. Ở Ấn Độ, vị trí xã hội thường hay tùy thuộc với tôn giáo.

4) Tôn giáo với toàn nghĩa của nó chỉ dành riêng cho những vị xuất gia, trở thành một tu sĩ, gìn giữ giới luật Pàtimokkha (Giới bổn). Cư sĩ không thể giữ chu toàn giới bổn. Cho đến 10 giới cũng khó giữ cho đầy đủ.

5) Các tập Pàramità (Ba-la-mật) chưa được biết đến. Đời sống Đức Phật thường bắt đầu khi Ngài xuất gia cho đến khi giác ngộ Bồ đề, thỉnh thoảng có nói đến đời sống trước của Ngài, như trong kinh Mahàgovinda hay Mahàsudassana. Quan điểm đời sống của một vị Bodhisattava (Bồ-tát) thực hành các hạnh Ba-la-mật còn rất mù mờ, nếu không phải là không được biết đến.

6) Các tập Jàtaka (Bổn sanh), một trong chín Anga (Chín Bộ kinh) chỉ nói một vài vài mẩu chuyện liên hệ đến đời sống tiền thân của Đức Phật, như được tìm thấy trong kinh Mahàgovinda, Mahàsudassana, Makha Deva và các Jàtaka khác, như ông Rhys Davids đã sưu tầm trong các tập Nikàya và Vinaya. Nhưng các chuyện tiền thân này chưa được tập hợp thành một tập riêng diễn tả các hạnh Pàramita (Ba-la-mật) của vị Bồ-tát.

7) Đức Phật là một người nhưng toàn tri, có thần thông và chứng được nhiều quả vị, các loại chúng sanh khác không chứng được. Sự xuất hiện một Đức Phật rất là hiếm có trong đời và trải qua nhiều kiếp mới có một vị xuất hiện.

8) Giáo lý được giới hạn trong ba Pháp Ấn: Vô thường (Anicca), Khổ (Dukkha) và Vô ngã (Anatta), Tứ thánh đế (Ariyasacca), lý Duyên khởi (Paticcasamuppàda) và Bát chánh đạo (Atthangika-magga); phương pháp tu hành được giới hạn trong 37 pháp trợ đạo (Bodhipakkhika Dhamma) những phương pháp tu hành này thường được chia thành ba Vô lậu học: Sila (Giới), samàdhi (Định) và Pannà (Tuệ).

9) Mục đích đời sống là A-la-hán quả, đôi khi là Độc giác quả (Pacceka Buddha) và không đời nào Phật quả. Những thứ bực tu chứng đến A-la-hán quả gồm có bốn: Sotàpanna (Dự lưu), Sakadàgàmi (Nhứt lai), Anàgàmi (Bất lai), và Arahatta (A-la-hán).

10) Nibbàna (Niết bàn) là một trạng thái an tịnh hoàn toàn, tận trừ mọi phiền não (Kilesa) và do vậy mọi đau khổ là một trạng thái hoàn toàn an tịnh (Sànta), vi diệu (Panìta) và cực lạc.

THỜI KỲ THỨ HAI
(350 đến 100 trước Công nguyên)
PHẬT GIÁO TIỂU THỪA HỖN HỢP

Lịch sử các sự kiện và giáo lý đạo Phật trong thời kỳ này, một thời kỳ tối quan trọng trong lịch sử Phật giáo, vẫn chưa được biết rõ ràng và đầy đủ; trước hết vì những tài liệu để tìm hiểu lịch trình giai đoạn này quá ít ỏi (2) và thứ hai là chưa xác định một cách rõ ràng thời gian tính của những tài liệu đã tìm được. Giai đoạn này chứng kiến sự phân hóa giáo hội Tăng già thành nhiều tông phái và sự phân tán những tông phái này khắp lãnh thổ Ấn Độ, mỗi tông phái phát triển riêng biệt. Sự phân hóa trong Giáo hội tuy là một điều không hay theo quan điểm chính thống, nhưng thực trạng này cũng chứng tỏ sự chú tâm đặc biệt của các đệ tử, cố gắng xác định thế nào là lời dạy chân chính của Đức Phật. Đây cũng là sự cố gắng để giải thích những lời cựu giáo theo tân pháp và áp dụng chúng vào thực trạng thay đổi của đời sống bấy giờ, do sự tiến bộ của tư tưởng trải hơn một thế kỷ đem đến.

Sự trưởng thành của văn học Abhidhamma

Để theo kịp đà phát triển của tư tưởng, các cựu tông phái phải cố gắng vượt bực để kiện toàn và giữ vững vị trí của mình. Và kết quả của sự cố gắng này là chúng ta có văn học Abhidhamma của phái Theravàda (Thượng tọa bộ) và phái Sarvàstivàda (Nhất thế hữu bộ). Những điểm tương đồng lớn giữa các tập Nikaya (Àgama) (3) và tập Vinaya (Luật bộ) (4) của phái Thượng tọa bộ và phái Nhất thế hữu bộ, và những điểm tương phản lớn giữa văn học

Abhidhamma (5) của hai tông phái này nêu rõ rằng khi các tập Nikàya và phần lớn luận bộ được kiết tập, hai giáo phái này sống gần nhau ở Magadha (Ma kiệt đà) hay xung quanh xứ này (6) và sử dụng chung một tài liệu (7), trái lại trong khi kiết tập văn học Abhidhamma, chúng sống xa nhau và phát triển văn học Abhidhamma một cách độc lập (8). Xét về nội dung của tập Kathàvatthu, thuộc phái Thượng tọa bộ, chúng ta thấy rõ rằng sự phát triển văn học Abhidhamma không những để kiện toàn quan điểm riêng biệt của mình, mà cũng để công kích quan điểm của đối phương và thành lập quan điểm của mình đối với chúng. Do vậy, chúng ta có thể nói rằng giai đoạn này không những chứng kiến sự xuất hiện của nhiều tông phái mới mà cả sự phát triển mới mẻ của những tông phái cũ (9).

Sự xuất hiện của tập Jàtaka (Bổn sanh) và Avadàna (Thí dụ)

Ngoài sự cố gắng của tân, cựu tông phái cạnh tranh nhau trong địa hạt văn học, chúng ta cũng chứng kiến một sự tranh chấp sắc bén để truyền bá giáo lý từng tông phái trong quần chúng và chính nhờ sự tranh chấp này, đạo Phật được truyền bá rất rộng rãi trong dân chúng. Chúng ta thấy rõ rằng các tập Jàtaka và Avadàna có dụng ý xây dựng và phát huy lòng tin của quần chúng đối với đạo Phật và nhờ vậy quần chúng hóa tông giáo của mình (10). Các tập Jàtaka là một hậu ý của Thượng tọa bộ, ban đầu không thuộc Tam Tạng của phái này (Buddhavacana). Tập Jàtaka hay tổng số các chuyện tiền thân mà một số mẩu chuyện được chạm khắc vào các thạch tích danh tiếng ở Ấn Độ, nhất định thuộc loại cựu trào như các học giả Rhys Davids, Cunningham, Oldenbergn, và winternitz đã

chứng minh, nhưng không phải tất cả các mẩu chuyện Jàtaka đều đồng thời với các tập Nikàyas. Theo Rhys Davids, các mẩu chuyện Jataka được tìm thấy cả trong các tập Nikàya (Suttanta- Jàtaka của tập Cullaniddesa) và trong tập Jàtaka thuộc loại chuyện tiền thân cổ kính nhất. Ý kiến này được xem là rất có giá trị.

Jàtaka được ghi vào trong chín bộ kinh (Navànga), một phân loại rất xưa về kinh điển đạo Phật. Sự phân loại này có thể khiến ta nghĩ rằng các Phật tử thời xưa không phải không có một văn học Jàtaka riêng biệt. Sự thật không phải vậy, chúng ta cần phải nhớ rằng sự phân loại kinh điển thành 9 bộ kinh không phải nói đến 9 loại văn học riêng mà chỉ là sự phân loại chín loại hành văn riêng được tìm thấy trong kinh điển của các Phật tử cựu trào. Trong một bài kinh Sutta hay Suttanta có thể có từng đoạn được xem là một Sutta (Kinh), một Geyya (Ứng tụng) (11), một Gàthà (Kệ), một Udàna (Vô vấn tự thuyết), một Veyyàkarana (Ký thuyết), một Abbhutadhamma (Vị tăng hữu) hay một Jàtaka (Tiền thân). Sau khi sự phân loại thành chín bộ kinh được thành hình khá lâu, thời sự kiết tập các bộ Udàna, Itivuttaka và Jàtaka mới xuất hiện. Sự giải thích về chín bộ kinh của Ngài Buddhaghosa cũng nêu rõ rằng vị Luận sư này không tìm thấy những bộ phận văn học nào tương ứng với chín bộ kinh. Điều đặc biệt đáng chú ý là sự giải thích của vị Luận sư về hai trong chín bộ kinh tức là Vedalla (Phương quảng) và Abbhutadhamma (12). Vị Luận sư thú nhận không tìm thấy một tập nào hay toàn bộ nào có thể phân loại vào hai loại trên và vị này phải ghi một số kinh vào loại này. Dựa vào hai điểm trên để suy xét, chúng ta nghĩ đến nên giải thích cả bảy bộ kinh còn lại cũng tương tự như hai bộ

Vedalla và Abbhutadhamma. Thay cho liệt kê toàn tập Abhidhamma vào Veyyàkarana (13), các bài kinh, trong ấy Ngài Sàriputta, Mahàkaccàyana và Đức Phật (14) giải thích với nhiều chi tiết về Tứ đế và Bát chánh đạo, hay về giáo lý khác của đạo Phật hay những lời dạy căn bản của Đức Phật, tất cả bài kinh kể trên nên liệt kê vào Veyyàkarana. Cũng vậy, bộ kinh Jàtaka không phải chỉ nói đến 550 chuyện tiền thân như Luận sư Buddhaghosa đã nói, mà chỉ cho một số câu chuyện trong các tập Nikàya khi Đức Phật kể đến những tiền thân của Ngài. Pùrvànusmrtì (Túc mạng minh) là một trong những thắng trí (Abhijnà) của vị A-la-hán. Như vậy thật phù hợp với giáo lý nguyên thủy khi nói đến các tiền thân. Nhưng dụng ý dùng các mẩu chuyện về Túc mạng minh để làm phương tiện truyền bá đạo Phật, dụng ý này đến sau, ít nhất là một thế kỷ nữa, từ khi đạo Phật mới thành hình. Do vậy chúng ta phải đặt sự trước tác hay kiết tập văn học Abhidhamma và văn học Jàtaka trong giai đoạn thứ hai (15).

Như Buddhaghosa , các nhà Luận sư Đại thừa đã cố gắng phân loại Tam tạng kinh điển của mình theo 12 bộ kinh - một sự phân loại được Nhất thế hữu bộ, Đại chúng bộ và các tông phái khác chấp nhận đặt tập Astasàhasrikà Prajnàpàramità theo Sùtra,và đặt tập Gandavyùha, Samàdhiràja và Saddharma- pundarika (Diệu pháp liên hoa) theo Veyyàkarana, v.v... Nhưng sự phân loại kinh điển theo 12 bộ kinh này không phải là công trình của các nhà Đại thừa. Chính do các vị Nhất thế hữu bộ (16) và Đại chúng bộ khởi xướng và được các tông phái Tiểu thừa khác tuân theo. Ba bộ kinh được thêm là Nidàna (Duyên khởi). Avadàna (Thí dụ) và Upadesa (Luận nghị). Burnouf

giải thích Nidàna là những tác phẩm nói đến những nguyên nhân trước khi xảy ra sự tình, nghĩa là như thế nào Sàkyamuni thành Phật. Nguyên nhân là Đức Phật đã thành tựu các hạnh Pàramita (Ba-la-mật) và như vậy các tác phẩm hay một phần của những tác phẩm này diễn tả sự thành tựu các hạnh Ba-la-mật được gọi là Nidàna. Burnouf cũng nêu rõ là không có một văn học nào được gọi là Nidàna. Sự giải thích của Burnouf được chứng minh bởi phần Nidanakathà của tập Jàtakatthavannanà. Nhưng trong văn học Đại thừa cũng như trong tập Mahàva- stu, Nidàna có nghĩa là tự phần, phần này nhiều khi đề cập trước đến vấn đề sẽ nói đến ở các đoạn sau, như trường hợp tập Mahàvastu (17). Những đoạn Đức Phật sửa soạn nhập thiền, phóng hào quang v.v..., sự xuất hiện của Đức Phật trên hoa sen v.v... trước khi giảng tập Prajnàpàramita được gọi là Nidàna (18). Trong những bản dịch Tây Tạng của tập Ratnakùtasùtra (Bảo tích kinh), dịa điểm diễn giảng của một kinh được gọi là Nidàna. Theo các giải thích trên, Nidàna có thể xem là tự phần của một tác phẩm. Nghĩa của chữ Avadàna đã rõ ràng và không cần giải thích thêm. Chữ này gồm tất cả những mẩu chuyện tiền thân Đức Phật hay những đệ tử của Ngài, hay những đệ tử tại gia đặc biệt của Ngài và một văn học rất phong phú được nẩy nở theo phân loại này (19). Nhưng sự giải thích danh từ Upadesa có một vài điểm khó hiểu. Không có lý do gì để phân loại các loại kinh Tantrà (Mật kinh) theo Upadesa vì các loại này chưa được thành hình khi danh từ Upadesa được phổ biến. Upadesa nghĩa là giảng huấn, như chữ Tây Tạng bab-par-bstanpahisde dịch chữ Upadesa đã chứng minh. Trong một tác phẩm Hán văn (20), upadesa được giải thích là những bài đề cập đến những pháp tế nhị và

bí mật. Như vậy chữ này, về sau được hiểu theo nghĩa bí mật, như tập Abhisamayalankàra kàrikà đôi khi được gọi là Prajnàpàramitopadesasàstra (21).

Sự chấp nhận các hạnh Ba-la-mật trong giáo lý Thượng tọa bộ

Chúng ta thấy rõ loại văn học được chấp nhận, ít nhất là theo hai phân loại. Chúng gồm phần lớn các mẩu chuyện, sự tích và ví dụ v.v... hơn là phần giáo lý chính của đạo Phật. Chúng được chấp nhận trong văn học Phật giáo dưới hình thức Pùrvànusmrtis. Mục đích chính là phổ thông hóa đạo Phật và để nêu rõ đạo Phật là đạo cho đại chúng cũng như cho một số ít người chọn lọc có thể thoát tục xuất gia. Đây là một sáng kiến mà tông phái nguyên thủy sớm nhất, tông phái Thượng tọa bộ, phải chấp nhận một cách miễn cưỡng vì sự bắt buộc của hoàn cảnh. Văn học đầu tiên của Thượng tọa bộ không nói đến Pàramità (22) và mãi sau này, khi nói đến các hạnh Ba-la-mật, chỉ để gợi niềm tin cho tín đồ chứ không phải khuyến khích tín đồ làm theo. Nhưng thái độ của Nhất thế hữu bộ và Đại chúng bộ lại khác hẳn. Các vị này không phủ nhận sự khó khăn tày trời để thực hiện các hạnh Ba-la-mật, nhưng vẫn khuyến khích tín đồ nên cố gắng thực hành các hạnh trên. Không những gây niềm tin, nhưng cũng khuyến khích mọi người thực hành hạnh Dàna (Bố thí), Sila (Trì giới) Ksànti (Nhẫn nhục), Vìrya (Tinh tấn), Dhyàna (Thiền định) và Prajnà (Trí tuệ), các vị này tạo ra rất nhiều mẩu chuyện không những liên hệ với đời sống Đức Phật mà cả với đời sống của những người đạt đến địa vị trọng yếu trong đạo Phật.

Tông phái Thượng tọa bộ nói đến 10 Ba-la-mật tức là Dàna (Bố thí), Sila (Trì giới), Nekkhamma (Ly dục), PaJnà (Trí tuệ), Viriya (Tinh tấn), Khànti (Nhẫn nhục), Sacca (Sự thật), Adhitthàna (Phát nguyện), Mettà (Từ) và Upekkhà (Xả). Nhưng trong toàn văn học Sanskrit, Tiểu thừa hay Đại thừa, sớm hay muộn chỉ nói đến 6 Ba-la-mật (23). Chỉ trong tập Dasabhùmikasùtra (Thập địa kinh) (24) mới nói đến 10 Ba-la-mật, thêm 4 pháp: Upàyakausalya (Xảo phương tiện), Pranidhàna (Phát nguyện), Bala (Lực) và Jnàna (Trí). Nếu chúng ta so sánh ba danh sách thì danh sách 6 Ba-la-mật là xưa nhất. Thượng tọa bộ thêm vào Nekkhamma (Ly dục), Sacca (Sự thật), Adhitthàna (Phát nguyện), Mettà (Từ), Upekkhà (Xả) và bỏ rơi Dhyàna (Thiền). Rõ ràng danh sách này thiếu hệ thống vì Mettà và Upekkhà là 2 pháp trong 4 vô lượng tâm và phải được các vị A-la-hán thực hành triệt để, và Sacca có thể bỏ vào Sila (Giới). Trong hai pháp còn lại, Adhitthàna là phát nguyện (như Sumedha phát nguyện thành Phật) và cố gắng thực hành cho kỳ được pháp này tương đương với pháp Pranidhàna của Đại thừa (25). Nekkhamma (Ly dục Ba-la-mật) nghĩa là thoát ly thế tục, đặc biệt được Thượng tọa bộ nhấn mạnh, và hạnh này thật sự là một đặc điểm của giáo lý Thượng tọa bộ, còn Đại chúng bộ và Nhất thế hữu bộ thời ít đả động đến. Các nhà Đại thừa cũng dành một địa vị đặc biệt cho Nekkhamma, nhưng không bắt buộc mọi người đều phải thoát ly thế tục để được hưởng những đặc ân của tôn giáo.

Một trong những nguyên nhân chính của ba thái độ khác nhau của ba tông phái đối với vấn đề Ba-la-mật là Thượng tọa bộ bác hẳn quan niệm một cá nhân có thể phát nguyện thành Phật, còn hai tông phái kia vẫn xem sự phát

nguyện thành Phật có thể thành tựu được, dầu là một việc làm rất khó khăn. Trong tập Divyàvadàna (26) có những đoạn nói đến sau thời thuyết pháp của Đức Phật, có chúng sanh nhận chân được sự thật, có chúng sanh chứng được một trong bốn quả thánh, có chúng sanh phát nguyện chứng Thanh văn quả hay Duyên giác quả và có chúng sanh chứng được Vô thượng chánh đẳng chánh giác (Anuttara-samyaksambodhi). Đoạn này cho chúng ta thấy Nhất thế hữu bộ (bộ phái của tập Divyàvadàna) không bảo thủ như Thượng tọa bộ. Đại chúng bộ như đã được biết là học phái đầu tiên đã chấp nhận sự thay đổi quan điểm này. Tông phái này là tông phái tiên phong của Đại thừa và tự nhiên các hạnh Ba-la-mật trở thành giáo lý của học phái này. Như vậy, sự chấp nhận và sự hệ thống hóa các hạnh Ba-la-mật chính do Đại chúng bộ hay Nhất thế hữu bộ khởi xướng và sau cùng được phái Thượng tọa bộ chấp nhận với một vài sửa đổi cần thiết.

Liên hệ mật thiết với các hạnh Ba-la-mật là các Jàtaka (Bổn sanh) và Avadàna (thí dụ) và kết quả là các điêu khắc ở Bharaut và Sanchi. Cả ba học phái đều tận lực tuyên truyền và nay cũng chưa rõ học phái nào là cha đẻ tinh thần cho các kiến trúc bằng đávi đại ấy. Nhiều học giả (27) cố gắng truy nguyên những bia đá khắc những mẩu chuyện Jàtaka và nhiều mẩu chuyện được tìm thấy trong tập Jàtakatthavannanà. Tuy vậy sự truy nguyên này cũng chưa lấy gì làm chắc chắn cho lắm và rất có thể văn học rất phong phú của Avadàna nay còn trong tình trạng bản thảo có thể giúp phần truy nguyên được chắc chắn và tốt đẹp hơn.

Truyền giáo

Sự cố gắng của các học phái để truyền bá giáo lý của mình được thành công như đã được các kiến trúc bằng đá ở Ấn Độ chứng thực. Mỗi học phái chắc chắn tăng số tín đồ rất nhiều như đã được chứng thực trong một số bia ký, các bia ký này thuộc một giai đoạn sau hơn một chút giai đoạn hiện đang được đề cập. Những bia ký này có nói đến tặng vật đặc biệt cho mọi học phái. Nhưng ngoài những bia ký này còn những bia ký khác không ghi một học phái đăc biệt nào mà chúng cúng cho Tăng giới khắp bốn phương (Caturdisasangha). Sự kiện này nêu rõ các đệ tử có thể thuộc một học phái đặc biệt nào nhưng chúng cúng dường tất cả học phái. Vì thời đại những bia ký này không giúp nhiều cho thời đại đang được đề cập đến, nên chúng ta phải tự bằng lòng với những kết quả nhỏ mọn của một số tài liệu ít oi. Số tài liệu này có thể được biên tập chậm hơn thời đại đang được đề cập đến, nhưng có thể xem là đem lại những tài liệu cần thiết cho giai đoạn hiện tại.

Từ các tập Nikàya, chúng ta thấy rằng đạo Phật nguyên thủy được giới hạn trong vòng Trung Ấn từ Anga đến Avanti, ngoài ra còn có một số tín đồ ở những địa phương xa xăm phương Bắc và phương Nam (28). Đoạn nói về sự phân chia xá lợi Đức Phật trong kinh Mahàparinibbàna, văn hệ Pàli và Tây Tạng (29) cho chúng ta rõ một cách khá xác đáng sự truyền bá đạo Phật trong khoảng bắt đầu giai đoạn thứ nhất. Những dân tộc được chia xá lợi là dân tộc Licchavis ở Vesàli, Sàkyas ở Kapilavatthu, Buli ở Allakappa, Koliyas ở Ràma-gàma, Bràhmana ở Vethadìpa, Mallas ở Pàvà Kusinàrà, Moriya ở Pipphalivana và dân chúng ở Magadha (Ma kiệt đà). Những địa điểm được đề cập đến đều thuộc đông Ấn Độ. Một địa điểm ngoài đông Ấn được

đề cập là Gandhàrapura, được xem là có thờ một răng Phật (30). Nhưng chi tiết này được thêm về sau, như vị chú giải đã nêu rõ. Chắc chắn dân chúng Gandhàrapura không được chia phần xá lợi.

Giới vức của Majjhimajanapada (Trung quốc, một tên khác của Ấn Độ chỉ giới vức đạo Phật được truyền bá) như đã ghi trong tập Mahàvagga thuộc Luật tạng (31) giúp chúng ta hiểu thêm về sự bành trướng đạo Phật trong giai đoạn đầu. Giới vức ấy như sau: Kajanagala nigama, phương Đông, sát rừng Mahàsàlà, con sông Sallavatì phía Đông nam, Setakannika nigama phía Nam, Thùna bràhmanagàma phía Tây và Usìrapabbata phía Bắc. Theo tài liệu này, Avantidakkhinàpatha là một biên địa (32), cũng như nước phía Đông xứ Kajan-gala, được xem chính là Bhagalpur (33). Tập Divyàvadàna (34) duy trì truyền thống này, chỉ thay xứ Kajangala phía Đông bởi xứ Pundravardhana. Nếu Pund-ravardhana được xác nhận là một địa điểm ở Bắc Bengale, thời tập Divyàvadà-na có nới rộng giới vức phía Đông một chút.

Tên một địa điểm nữa trong tài liệu này cần được chú ý. Đó là Usìraddhaja của tập Mahàvagga và Usìragiri của tập Divyàvadàna. Chúng ta được biết một hòn núi Usìra ở gần Mathurà (35) và Tàranàtha cũng nói chúng ta biết rằng Upagupta (Ưu ba cúc đa), vị tu sĩ danh tiếng ở Mathurà và theo truyền thống Nhất thế hữu bộ là vị tôn sư của vua A-dục, sống tại chỗ này ba năm trước khi đi đến Kashmir và sau khi rời khỏi vàrànasì (36). Như vậy Mathurà một thành trì của Nhất thế hữu bộ, được kể vào trong Majjhimajanapada.

Theo tài liệu về kỳ kiết tập Vesàli như tập Cullavagga (37) đã ghi chép, và trong Luật tạng của Nhất thế hữu bộ và học phái Dharmagupta, hình như chân trời của đạo Phật, cho đến bắt đầu thế kỷ thứ hai sau khi đạo Phật dù được thành lập, cũng không được rộng rãi cho lắm. Những tài liệu địa dư trích được trong tập Cullavagga như sau: Yasa, vị triệu tập kỳ kiết tập chính thống Vesàli, từ Vesàli đến và đi Kosambi. Và tại đây, vị này cử sứ giả đi đến các vị Tỳ kheo ở Pàtheyya và Avantidakkhinàpatha. Sambhùta Sànavàsi lúc bấy giờ ở tại núi Ahoganga, tập họp 60 vị Tỳ kheo ở Pàtheyya và 80 vị Tỳ kheo ở Avantidakkhinàpatha, tất cả những vị này đều theo hạnh đầu đà. Đại đức Revata ở Soreyya, đi ngang qua các xứ Sankassa, Kannakujja, Udumbara và Aggalapu- ra đến tại Sahajàti. Đại đức Salha ở Sahajàti, sau khi thảo luận xác nhận rằng các Tỳ kheo ở Pàtheyya xử sự đúng với giới luật, còn các Tỳ kheo ở Pàcìnaka là sai lầm.

Để giải quyết sự tranh chấp, một hội đồng được thành lập. Trong hội đồng này, các Đại đức Sabbakàmi, Salha, Khujjasobhita và Vàsabhagàmika đại diện cho phái Pàcìnaka, còn các đại đức Revata, Sambhùta Sànavàsi, Yasa và Sumana đại diện cho phái Pàtheyyaka. Một sự kiện cần phải để ý trong tài liệu này là sự phân chia các vị Tỳ kheo thành hai phái: Pàcìnaka và Pàtheyyaka. Pàcìnaka chỉ cho người ở phương Đông, đặc biệt là dân Vesàli. Vị đại diện chính thức cho phái này là Sabbakàmi (38), một đệ tử của Ananda và Salha, một tu sĩ có tiếng ở Sahajàti. Pàtheyyaka là những tu sĩ ở Kosambi, Pàtheyya và Avantidakkhinàpatha; đại diện cho phái này là Sambhùta Sànavàsi, một nhân vật quan trọng trong truyền thống Thượng tọa bộ và Nhất thế hữu bộ, Revata -

một lão Tỳ kheo ở Soreyya, và yasa - nổi danh vì liên hệ kỳ kiết tập thứ hai (39).

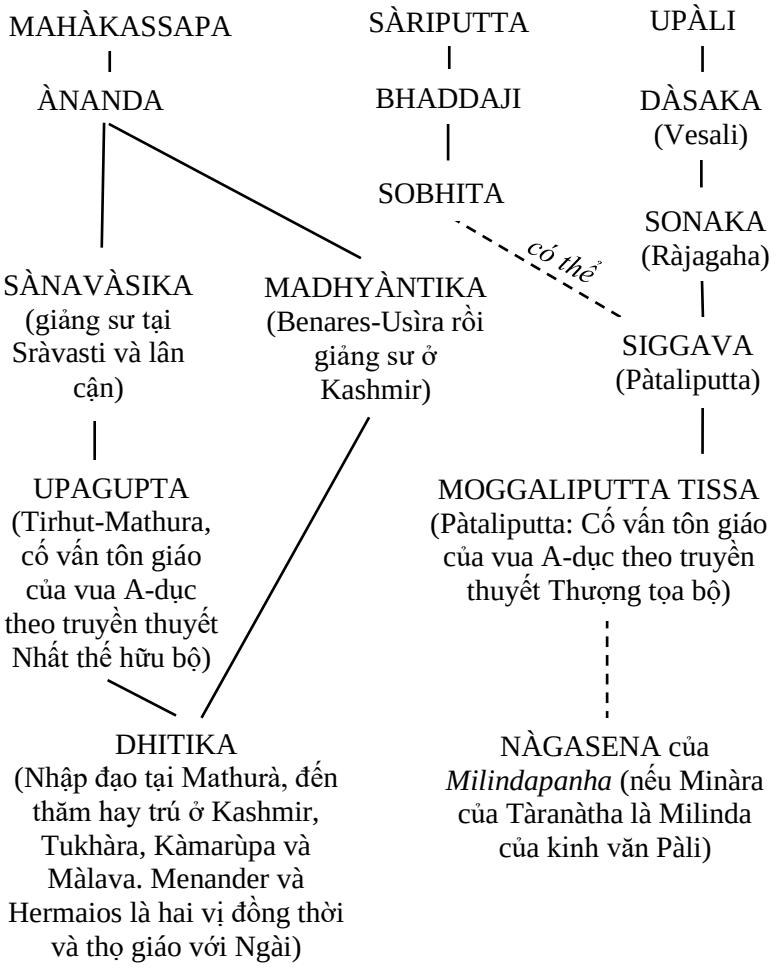
Truyền thống Tổ sư hay Àcariyaparamparà

Những tài liệu về kỳ kiết tập thứ hai của Nhất thế hữu bộ và Thượng tọa bộ giống nhau (40). Và về danh sách các vị Tổ sư thừa kế cũng không có sự sai khác. Thượng tọa bộ chỉ nói đến Sambhùta Sànavàsi như là một hội viên của hội đồng kỳ kiết tập thứ hai, còn Nhất thế hữu bộ nói vị này là Tổ sư thừa kế Ananda. Hai truyền thống lại tách riêng ra sau kỳ kiết tập thứ hai, một truyền thống nói đến kỳ kiết tập của vua A-dục dưới sự lãnh đạo của Moggaliputta Tissa, còn truyền thống kia thì làm lơ và chỉ nói đến Upagupta, vị cố vấn tôn giáo của vua A-dục và nói rất nhiều đến kỳ kiết tập Kaniska ở Jalandhara, thế cho kỳ kiết tập vua A-dục. Sự sai khác về truyền thuyết này rất có ý nghĩa, và từ đó, lịch sử đạo Phật không còn là lịch sử của một đạo Phật mà trở thành lịch sử của nhiều học phái, đặc biệt là ba học phái Thượng tọa bộ, Nhất thế hữu bộ và Đại chúng bộ (41).

Phái Thượng tọa bộ thiên hẳn về Luật tôn và dù cho truyền thuyết Tây Tạng xem Kaccàyana là vị lãnh đạo của học phái này, Upàli, vị kiết tập Luật tạng cũng được học phái này kính trọng, và sự liên hệ của Upàli với kỳ kiết tập vua A-dục, được tiếp tục nhờ những đệ tử của Ngài. Chúng ta cần để ý rằng tuy Thượng tọa bộ nói đến một danh sách Tổ sư truyền thừa (Acariyaparamparà) từ Upàli hay Sàriputta, nhưng không bao hàm ý nghĩa lịch đại tổ sư. Trong tập Majjhima Nikàya (42), đặc biệt nói đến Tăng già Phật giáo không có vị lãnh đạo tối cao. Sự thật chỉ có truyền thuyết Tây tạng và Trung hoa mới cho chúng ta

một quan niệm lịch đại tổ sư thừa kế. Tập Atthasàlinì cho chúng ta một danh sách các vị Tổ sư A tỳ đàm, bắt đầu từ Sàriputta, nhưng truyền thuyết này không đáng tin cậy (43).

Truyền thống Thượng tọa bộ và Nhất thế hữu bộ về lịch đại tổ sư trong hai thế kỷ đầu có thể tóm tắt như sau:



Như chúng tôi đã lưu ý, chúng ta không nên xem Àcariya-paramparà như là lịch đại tổ kế vị, và chúng ta cũng đừng để thời gian làm vị Tổ sư theo thời gian trung bình thông thường chúng ta làm, khi nói đến sự kế vị của vua chúa, vì các vị Tổ sư Phật giáo thường sống lâu và không có truyền thống trò kế vị thầy; lại nữa lễ nhập đạo nhận đệ tử có thể xảy ra trong đời sống sớm nhất hay trễ nhất của vị Tổ sư. Theo truyền thuyết Tây Tạng, Madhyàntika được Ananda nhận làm đệ tử không bao lâu trước khi Ananda nhập diệt (44). Và như vậy Madhyàntika có thể đồng thời cả với Sanavàsi và Upagupta, hay của Dàsaka, Sonaka, Siggava và Moggaliputta. Đọc truyền thuyết theo cách này và chú ý đến tên các thành phố, địa điểm hoạt động của mỗi vị Tổ sư, chúng ta cho thể nói rằng, sau kỳ kiết tập Vesàli, phái Nhất thế hữu bộ ngày càng được nhiều tín đồ, được truyền bá về hướng Bắc và có hai địa điểm quan trọng: Mathura với Upagupta là vị lãnh đạo, và Kashmir với Madhyàntika là vị lãnh đạo. Hai địa điểm này được hợp nhất dưới sự lãnh đạo của Dhitika, vị này hình như mở rộng chân trời ảnh hưởng của Nhất thế hữu bộ về hướng Đông, đến Kàmarùpa, về hướng Tây, đến Màlava, về hướng Tây bắc, đến Tukhàra, lãnh vực của Minàra và Imhasa. Phái Thượng tọa bộ vẫn giữ căn cứ tại Magadha cùng với một nhánh ở Ujjeni do Mahàkaccàyana sáng lập. Mahindavà Sanghamittà (45) hình như có liên hệ mật thiết đến nhánh Ujjeni của Thượng tọa bộ và truyền bá học phái này đến Tích Lan.

Vai trò của vua A-dục trong sự truyền bá đạo Phật

Chúng ta chưa biết được rõ ràng vai trò của vua A-dục trong sự truyền bá đạo Phật. Nếu thật vua A-dục có giúp

đỡ cho đạo Phật được truyền bá, chúng ta cũng chưa biết rõ Vua giúp cho một học phái nào nói riêng, hay giúp cho đạo Phật nói chung. Trong những lời huấn dụ của Vua được ghi chép trong các bia ký, chúngta không tìm thấy một bằng cớ nhỏ mọn nào nêu rõ sự giúp đỡ thiết thực của Vua trong sự truyền bá đạo Phật. Các bia ký Ngài nói đến Dhammavijaya (Pháp thắng) chống với sự chinh phục bằng binh khí, nhưng Dhamma không phải chỉ riêng cho đạo Phật. Dhamma theo vua A-dục gồm có những cách ngôn khuyến khích một đời sống lý tưởng hay làm các việc phước thiện đưa đến hạnh phúc cho đời này hay đời sau.

Các bia ký không đề cập đến Niết bàn, hay Chơn không hay Vô ngã hay Khổ đế. Trái lại chỉ nói đến Chư thiên, sự hạnh phúc sống trên thiên giới, đời sống này không bao giờ là lý tưởng của đạo Phật nguyên thủy, vì đời sống ở Dục giới, Sắc giới hay Vô sắc giới đều vẫn phải chịu đau khổ, theo quan niệm của đạo Phật nguyên thủy. Nhưng chúng ta phải công nhận rằng khi một hoàng đế như A-dục có thiện ý với một tôn giáo đặc biệt nào và tự xưng là tín đồ cư sĩ của đạo Phật và đi chiêm bái các thánh tích Phật giáo, thời tự nhiên tôn giáo ấy được sự khích lệ phát triển và do vậy sự truyền bá của các tu sĩ Phật giáo trở thành dễ dàng. Như vậy chúng ta có thể xem vua A-dục như môt nhà truyền bá đạo Phật tiêu cực, và dưới triều đại của Ngài, đạo Phật được truyền bá rộng rãi trong quốc độ của Ngài và nhiều khi vượt ngoài biên giới Ấn Độ, như các quốc gia của Yavana, Kamboja, Gandhàra và Pitinika về phía Tây và Codas, Pàndyas cho đến Tàmraparni về phía Nam. Vì vua A-dục chỉ là một vị hộ trì, một cư sĩ, lẽ dĩ nhiên Ngài không thể can thiệp vào các tranh chấp học phái đang xảy ra trong triều đại của Ngài. Vì vậy rất khó

mà tin truyền thuyết của tập Mahàvamsa cho rằng Vua ủng hộ phái Vibhajjavàda (tức là Thượng tọa bộ) (46) hay truyền thuyết của các tập Avadàna cho rằng Vua là một đệ tử trung kiên của Upagupta.

Một điểm rất đặc biệt nữa là vua A-dục không đề cập đến quan niệm Bồ-tát, các hạnh Ba-la-mật, những hạnh này rất dễ dàng thuận tiện được chấp nhận vào quy ước đạo đức gồm những câu cách ngôn của Ngài. Vua khuyến khích dân chúng nên lựa con đường trung đạo, tránh xa hai sự thái quá, một là thoát ly ra khỏi thế tục, hai là sự đắm say trong ganh tị, sân hận, giải đãi v.v... Như vậy chứng tỏ Vua không tán thành một đời sống thoát ly gia đình, một lối sống được đạo Phật nguyên thủy Tiểu thừa quan trọng hóa. Có lẽ vì vua A-dục ưa thích đời sống lý tưởng của một cư sĩ hơn đời sống thoát tục của một tu sĩ nên các tu sĩ đạo Phật tìm cách phổ thông hóa đạo Phật và nhờ vậy chúng ta có một nền văn học Jàtaka và Avadàna rất phong phú.

Truyền thuyết của tập Mahàvamsa về vai trò vua A-dục trong đệ tam kiết tập với Moggaliputta Tissa, và sự đặc phái của sứ giả truyền giáo đến nhiều địa điểm tại Ấn Độ đang chờ đợi sự minh chứng. Rất có thể có một kỳ kiết tập riêng của học phái Thương tọa bộ được triệu tập với sự lãnh đạo của Moggaliputta Tissa trong thời đại vua A-dục và những hoạt động tích cực để truyền bá đạo Phật ở trong và ngoài xứ Ấn Độ (47), với sự ghi chép có màu sắc đặc biệt của tập Mahàvamsa. Cũng một nhận xét tương tự, chúng ta nên xem các truyền thuyết về hai vị cố vấn tôn giáo cho vua A-dục, Ngài Upagupta và Ngài Moggaliputta Tissa. Vua A-dục, một vị Vua không thiên vị, đối xử bình đẳng với những Phật tử và không phải Phật

tử. Trong trường hợp này, tự nhiên Ngài không ủng hộ một học phái này chống lại một học phái khác. Các vị Thượng tọa bộ và Nhất thế hữu bộ liên hệ tên của Ngài với những vị Tổ sư lãnh đạo, với mục đích quan trọng hóa học phái của mình. Như vậy thật là vô ích, mọi cố gắng chứng minh Upaguputa và Moggaliputta Tissa là một, như Smith và một số học giả đã làm (48). Chúng ta có thể tin tưởng chấp nhận truyền thuyết của Mahàvamsa, nói rằng trong thời đại vua A-dục, đạo Phật được truyền bá đến các nước Kashmira Gandhàra, Mahisamandala, Vanavàsì, Yona, Mahàrattha, Himavanta Padesa, Suvannabhùmì và Lankàdìpa (49).

Sự nghiệp của phái Đại chúng bộ

Nếu chúng ta tìm được các tài liệu của phái Đại chúng bộ, chúng ta sẽ được biết thêm nhiều về sự truyền bá đạo Phật trong giai đoạn này. Rất có thể tài liệu chữ Hán về Luật tạng Đại chủng bộ, chứa chấp nhiều tin tức quan trọng, nhưng hiện chúng ta chưa biết gì về những tài liệu này. Vì không có một truyền thuyết nào của Đại chúng bộ, nên chúng ta không có những tin tức rõ ràng về Đại chúng bộ và phần đất Ấn Độ nào mà học phái này giới hạn sự hoạt động của mình. Theo tài liệu về cuộc kiết tập ở Vesàli, chúng ta có thể nói rằng học phái này vẫn gìn giữ trung tâm ở Vesàli và từ nơi bia ký trên tượng đá sư tử ở Mathura (120 trước kỷ nguyên (50), và những chữ khắc trên độc bình Wardak ở A phú hản (51), chúng ta có thể tin rằng học phái này cố gắng truyền bá về hướng Bắc. Nhưng các hang ở Karle và vị trí trung tâm hoạt động hai chi phái Pubbaseliya và Aparaseliya của Đại chúng bộ ở Dhanakataka cho chúng ta thấy học phái này thành công trong sự truyền bá về hướng Nam hơn là về hướng Bắc.

Theo Bác sĩ Burgess, các tháp Amaràvatì ở Dharanikot (Dhànykataka) bắt đầu được xây dựng sớm cho đến khoảng thế kỷ thứ hai trước kỷ nguyên (52) và Nàgàrjuna có liên quan mật thiết với sự đóng đô đạo Phật ở địa điểm này. Dù thế nào, không có gì nghi ngờ sự kiện Dhànyakataka là trung tâm chính của phái Caityaka, hai chi nhánh Pùrva và Aparasaila của học phái Đại chúng bộ và dân chúng ở tại đây đã cúng dường rất nhiều cho trung tâm Phật giáo này. Chính là một địa điểm được tập Manjusrìmùlakalpa xem là thích hợp để tu hành. Tập Manjusrìmùlakalpa nói thêm chỗ này có thờ xá lợi Đức Phật. Sự kiện này được một bia ký mới tìm được chứng thực, bia ký này ghi rõ, người chị của vua Màdhariputra srìvìrapurusadatta có cúng dường một cột trụ cho bảo tháp cất chứa xá lợi của đấng Chánh giác. Trong những bia ký trên tượng đá sư tử ở Mathura (120 trước kỷ nguyên (50), và những chữ khắc trên độc bình Wardak ở A phú hản (51), chúng ta có thể tin rằng học phái này cố gắng truyền bá về hướng Bắc. Nhưng các hang ở Karle và vị trí trung tâm hoạt động hai chi phái Pubbaseliya và Aparaseliya của Đại chúng bộ ở Dhanakataka cho chúng ta thấy học phái này thành công trong sự truyền bá về hướng Nam hơn là về hướng Bắc.

Theo Bác sĩ Burgess, các tháp Amaràvatì ở Dharanikot (Dhànykataka) bắt đầu được xây dựng sớm cho đến khoảng thế kỷ thứ hai trước kỷ nguyên (52) và Nàgàrjuna có liên quan mật thiết với sự đóng đô đạo Phật ở địa điểm này. Dù thế nào, không có gì nghi ngờ sự kiện Dhànyakataka là trung tâm chính của phái Caityaka, hai chi nhánh Pùrva và Aparasaila của học phái Đại chúng bộ và dân chúng ở tại đây đã cúng dường rất nhiều cho trung

tâm Phật giáo này. Chính là một địa điểm được tập Manjusrìmùlakalpa xem là thích hợp để tu hành. Tập Manjusrìmùlakalpa nói thêm chỗ này có thờ xá lợi Đức Phật. Sự kiện này được một bia ký mới tìm được chứng thực, bia ký này ghi rõ, người chị của vua Màdhariputra srìvìrapurusadatta có cúng dường một cột trụ cho bảo tháp cất chứa xá lợi của đấng Chánh giác. Trong những bia ký tại chỗ này, do Bác sĩ Burgess biên tập, có bia ký số 121 nói đến học phái Caityaka, học phái này có hai chi nhánh Pùrva và Aparasaila. Trong những vật tìm được ở khu vực kế cận chỗ này, có hai trong nhiều bia ký khác tìm được, có nói đến học phái Puvaseliya (Pùrvasaila) và Avaras (Aparasaila) (53). Các bia ký này có thể được xem là thuộc khoảng thế kỷ thứ hai sau kỷ nguyên. Một địa điểm quan trọng khác gần Dhànykataka là Srìparvata (Srisailam) tại chỗ này, theo truyền thuyết Tây Tạng, ngài Nàgàrjuna sống những ngày cuối cùg của đời Ngài (54). Tập Manjusrìmùlakalpa cũng chú ý đến núi này, xem đó là một địa điểm thích hợp để tu hành. Một bia ký mới tìm được ghi rõ một số tín đồ xây dựng một số tháp tịnh xá và đào giếng cho các tín đồ đi chiêm bái các Phật tích từ Gandhàra, Cìna, Aparànta, Vanga, Vanavàsì, Tamba-pannidìpa đến. Từ những sự kiện này, chúng ta có thể kết luận rằng khoảng đầu thế kỷ thứ nhất sau kỷ nguyên, trên bờ sông Krishna tại quân Guntur có môt trung tâm quan trọng của phái Đại chúng bộ. Danh từ Andhaka dùng để gọi các chi phái của học phái này cho chúng ta biết học phái này rất thịnh hành ở xứ Andha và được vua chúa, quý tộc và dân chúng xứ Andha ủng hộ như bia ký ở Amaràvati nêu rõ.

Đạo Phật sau vua A-dục

Tập Mahàvamsa và Sàsanavamsa trình bày một lịch sử liên tục của đạo Phật ở Ấn Độ cho đến thời đại vua A-dục, rồi nói đến lịch sử đạo Phật ở Tích Lan, khiến chúng ta không rõ về sự nghiệp của phái Thượng tọa bộ ở Ấn Độ cho đến khi chúng ta có tập Milindapanha. Theo tập này, vua Milinda ở Sàgala (Sialkot, Lahore) rất chú ý đến đạo Phật, và Nàgasena sinh ở Kajangala, phương cực đông của Majjhimajanapada, đến thăm vua, đi ngang qua các xứ Vattaniya và Pàtaliputta. Nàgasena dừng tại Sankheyya-parivena ở Sàgala, con đường của Nàgasena đi cho chúng ta thấy đạo Phật đã truyền bá đến Sàgala (55) về phương Bắc.

Tàranàtha trái lại tiếp tục câu chuyện và cho chúng ta biết sự truyền bá đạo Phật ở Ấn Độ sau vua A-dục. Nhưng vì Ngài phần lớn dựa theo truyền thuyết Nhất thế hữu bộ cho nên phần lịch sử Ngài nói đến có thể xem là lịch sử của phái Nhất thế hữu bộ. Ngài chép rằng Upagupta độ cho Dhitika (56) sinh trưởng ở Ujjayinì, tại Mathura, chỗ ở thường nhật của Upagupta. Sự lãnh đạo như vậy đã trao qua từ Upagupta đến Dhitika, và vị này truyền bá đạo Phật rất mạnh và giáo hóa được Minàra, Vua xứ Tukhàra. Nhiều tu sĩ đồng thời với Dhitika từ Kashmir đến tại chỗ này và xây dựng nền tảng đạo Phật vững bền ở đây. Các vị này được sự ủng hộ của vua Minàra và Imhasa, (57) con vua Minàra. Rồi Dhitika đi đến Đông Ấn ở Kamarùpa và độ cho một Bà-la-môn giàu có tên là Siddha và xây dựng đạo Phật ở tại chỗ này. Xong Ngài đi đến Màlava và độ cho một Bà-la-môn giàu có tên là Adarpa và như vậy đạo Phật bắt đầu được truyền bá tại địa phương này. Cuối cùng Ngài đến tại sinh quán Ujjayinì và sống những ngày

cuối cùng của đời Ngài tại đây. Ngài được Kàla và Krsna (58) kế vị và tiếp theo là Sudarsana và Bharukaccha. Lãnh vực hoạt động phần lớn của cả hai vị Ty kheo này là ở phía Tây (Sindhu) và phía Bắc (Kashmir) Ấn Độ. Krsna được ghi chép là truyền bá đạo Phật đến Nam Ấn, kể cả các đảo nhỏ chung cả Tích Lan và sau đó truyền bá đến Màhàcìna (59). Poshada, vị kế tiếp Krsna truyền bá đạo Phật ở Orissa dưới triều đại vua Vigatàsoka (60). Tài liệu của Tàranàtha đầy những chuyện thần thoại và do vậy không thể xem là chân xác. Nhưng nhiều lời tuyên bố của Ngài không phải là vô lý và trong nhiều trường hợp được các nhà chiêm bái Trung Hoa xác chứng. Do vậy những tài liệu này cũng có giá trị của chúng, nhưng chúng ta phải dè dặt thận trọng trong khi dùng đến.

Những phát triển về giáo lý

Nay chúng ta tìm hiểu một quan điểm tổng quát về những phát triển giáo lý trong giai đoạn tiền Đại thừa. Phái Đại chúng bộ rõ ràng là môn phái Tiểu thừa sớm nhất đã nêu rõ có xu hướng quan niệm Đức Phật như một hóa thân và quan niệm này được phát xuất thế bộ (61), một chi phái của Đại chúng bộ, phát triển cùng độ. Nhưng chúng ta chưa chắc học phái Đại chúng bộ hay học phái Nhất thế hữu bộ đã sáng tác đầu tiên quan niệm Bồ-tát và hạnh Ba-la-mật, 6 hạnh Ba-la-mật mà một vị Bồ-tát nào cũng bắt buộc phải thực hành, thường được các tác phẩm của Đại chúng bộ và Nhất thế hữu bộ nói đến, và cả hai đều chịu trách nhiệm về sự lớn mạnh và phong phú của văn học Avadàna (62), đề tài chính của nền văn học này là sự thành tựu các hạnh Ba-la-mật.

Mục đích Phật quả

Nay còn lại một quan điểm nữa, tức là sự chứng ngộ Phật quả như là mục đích và kết quả là A-la-hán quả bị hạ thấp xuống (63). Phái Thượng tọa bộ không phải tuyệt đối cho rằng Phật quả không thể đạt được, vì có Bà-la-môn Sumedha đã trở thành Thích Ca Mâu Ni và một chúng sanh nào đó sẽ trở thành Phật Di Lặc, nhưng vì hai trường hợp này quá hy hữu nên phái này tự nghĩ khó mà đề cập Phật quả làm lý tưởng cho nhân loại noi theo. Các vị Thượng tọa bộ tuyên bố rằng phải trải nhiều kiếp một Đức Phật mới xuất hiện ở đời và các tập Latitavistara, Mabàvastu và nhiều tập Đại thừa khác cũng đồng ý quan niệm này. Tuy vậy, tập Divyàvadàna chép rằng sau khi Đức Phật thuyết pháp, có kẻ chứng Thanh văn giác, có kẻ chứng Độc giác, có kẻ chứng Chánh đẳng giác (64). Nói rằng có kẻ chứng được Chánh đẳng giác có nghĩa là, đến thời đại tập Divyàvadàna, phái Nhất thế hữu bộ đã công nhận lý tưởng Chánh đẳng giác là một quả vị có thể thành đạt được. Như vậy rõ ràng phái Nhất thế hữu bộ khuyến khích nguyện vọng đạt được Phật quả, nghĩa là đời sống của vị Bồ-tát và như vậy, mục tiêu Phật quả không phải chỉ thuộc Đại chúng bộ hay Đại thừa. Các vị Nhất thế hữu bộ cũng như các vị Thượng tọa bộ đều quan niệm Đức Phật như một con người, nhưng các vị này quan trọng hóa những đức tính và năng lực của Đức Phật khiến Đức Phật trở thành một bậc siêu nhân.

Sự cống hiến của phái Nhất thế hữu bộ cho Đại thừa.

Phái Nhất thế hữu bộ có hai quan niệm về thân (Kàya) (65): Rùpakàya (Sắc thân) và Dharmakàya (Pháp thân) nhưng không có ý nghĩa Đại thừa gì, dù cho quan niệm

Pháp thân của phái này giúp phái Yogàcàrin hình thành quan niệm Svasambhogakàya (tự thọ dụng thân) của chúng. Các vị Nhất thế hữu bộ cũng chịu trách nhiệm thêm một pháp ấn thứ tư Sùnya (Không) vào ba pháp ấn Khổ, Vô thường và Vô ngã, nhưng Sùnya không có nghĩa Đại thừa gì và chỉ có nghĩa Vô ngã mà thôi (66).

Nhưng một trong giáo lý quan trọng của phái Nhất thế hữu bộ, và tôi tin rằng chính giáo lý này đã giúp cho Đại thừa phát triển, đó là lý thuyết cực đoan Astitvavàda (lý thuyết công nhận sự thức hữu của các pháp họp thành một chúng sanh). Chúng ta có thể nói Đại thừa là một sự tiếp tục của những biện thuyết về Đức Phật của phái Đại chúng bộ và các chi nhánh của bộ phái này và một sự chống đối lý thuyết Astitvavàda của phái Nhất thế hữu bộ, một giáo điều, theo các nhà Đại thừa, đã xuyên tạc trắng trợn giáo lý Đức Phật (67). Chính sự chống đối này đưa đến một cực đoan khác, lý thuyết Dharmasùnyatà (Pháp không, không có một pháp nào thật có) mới là giáo lý chơn chân chính của Đức Phật.

Sự đóng góp thứ ba của các phái Tiểu thừa, đặc biệt là phái Nhất thế hữu bộ, là sự trình bày hay phân tích về Skandhas (Uẩn), Dhàtu (Giới), Àyatana (Xứ), Àryasatya (Thánh đế), các Angas (Pháp) của Pratityasamutpàda (Duyên khởi) v.v... các nhà Đại thừa chấp nhận toàn diện những lý thuyết này, nhưng liệt chúng vào giới vức Samvrti (Tục đế), Parikalpita (Biến kế sở chấp), Paratantra (Y tha khởi), tuy vậy vẫn công nhận sự lợi ích cần thiết của chúng để một vị Bồ-tát đạt đến Paramàrtha (Chơn đế) hay Parinispanna (Viên thành thực) (68).

Sự tiếp xúc của các vị Nhất thế hữu bộ với các vị Đại thừa

Các vị Đại chúng bộ có thể là các tiền phong của Đại thừa, nhưng rõ ràng các vị Nhất thế hữu bộ cống hiến rất nhiều cho sự lớn mạnh của Đại thừa, cách này hay cách khác. Như một dấu hiệu của sự tiếp xúc mật thiết, Subhùti (Tu bồ đề) một nhân vật quan trọng của truyền thống Nhất thế hữu bộ đóng một vai trò quan trọng trong tập Prajnàpàramita (Bát nhã Ba-la-mật). Thật là kỳ dị khi thấy một tu sĩ Tiểu thừa giải thích lý thuyết Chơn không (Sùnyata), phản ngược với giáo lý của chính mình. Cho nên tập Prajnàparamita giải thích sự mâu thuẫn này bằng cách xem sự thuyết pháp của Subhùti không phải do sở kiến của mình mà chịu ảnh hưởng của chư Phật. Tập Lalita Vistara được các nhà Đại thừa công nhận là chân tả chính xác lịch sử Phật Tổ và sự kiện này cho thấy sự liên lạc giữa Nhất thế hữu bộ và Đại thừa, vì theo các dịch giả Trung Quốc, tập Lalista Vistara là lịch sử Phật Tổ theo phái Nhất thế hữu bộ. Đại thừa chắc chắn bắt đầu ở Nam Ấn, khu vực này cũng là trung tâm hoạt động của nhiều chi nhánh phái Đại chúng bộ, nhưng Đại thừa thật sự phát triển ở Đông Ấn, và tại chỗ này ảnh hưởng của Nhất thế hữu bộ rất mạnh. Tàranàtha cho chúng ta biết tập Prajnàpàramita (Bát nhã Ba-la-mật) được Manjurì (Văn Thù Sư Lợi) thuyết đầu tiên ở Odivisa (Orissa) (69). Địa điểm này tuy không phải là trung tâm chính của phái Nhất thế hữu bộ nhưng ở gần khu vực chịu ảnh hưởng của bộ phái này. Chúng ta đã thấy Dhitika truyền bá đạo Phật Nhất thế hữu bộ ở Kàmarùpa và Pundravardhana là biên giới cực đông khu vực ảnh hưởng của phái Nhất thế hữu bộ. Nhưng địa điểm tiếp xúc có kết quả nhất giữa các vị Nhất thế hữu bộ và các

vị Đại thừa là ở Nalanda, địa điểm này trở thành trung tâm chính của Đại thừa và là địa điểm hoạt động của Ngài Nàgàrjuna (Long thọ).

Các vị Đại chúng bộ chính thuộc phái Tiểu thừa

Như vậy chúng ta thấy rằng các vị Nhất thế hữu bộ cũng chịu trách nhiệm về sự lớn mạnh của phái Đại thừa như các vị Đại chúng bộ. Ngoài những biện thuyết về Đức Phật, các vị Đại chúng bộ không được xem là có đóng góp thêm gì cho sự lớn mạnh của Đại thừa. Rất có thể tập Prajnàpàramita (Bát nhã Ba-la-mật), theo truyền thuyết Tây Tạng, thuộc phái Pùrvasaila, đã cống hiến nhiều cho triết lý Đại thừa, nhưng chúng ta không biết gì đến tập Prajnàpàramita ấy. Từ bản tường trình của Vasumitra về giáo lý Đại chúng bộ và từ những cuộc thảo luận ghi chép trong tập Kathàvatthu về giáo lý của Đại chúng bộ, chúng ta không thấy có đặc tính Đại thừa gì cả. Như Đại chúng bộ nói về:

1) Năm hay sáu ViJnànakàya (Thức thân), khác với Thượng tọa bộ và Nhất thế hữu bộ về công năng của các căn.

2) Bốn hay tám Tiểu thừa Thánh đạo và Thánh quả, tập kathàvatthu có thêm:Đại chúng bộ cho rằng các vị A-la-hán vẫn còn Avijjà-Vicikicchà (Vô minh nghi) vì các vị này không biết được những vấn đề thuộc về Phật giới (Buddhavisaya).

3) Sự cần thiết sử dụng (Prayoga) Trí tuệ (Prajnà) để trừ khổ và hưởng lạc, một trong những giáo lý quan trọng của các học phái Tiểu thừa (70).

4) Samyagdrsti (Chánh kiến), Sraddhendriya (Tín căn) (71) không thuộc thế tục (Laukika), tập Kathàvatthu thêm

rằng các vị Đại chúng bộ cho rằng già và chết không thuộc thế tục Laukika và xuất thế (Lokiya), vì chúng thuộc Aparinipphanna (Vô vi) và sự già và chết của các pháp thế xuất cũng thuộc xuất thế (72).

5) Samyaktva-niyàma (73) hướng đến chánh kiến và sự diệt trừ các kiết sử (Samyojana).

6) Đức Phật giảng pháp theo nghĩa Nitàrtha (74).

7) Các pháp Asamskrta (Vô vi) có đến 9 pháp, không phải ba như của Nhất thế hữu bộ.

8) Các Upaklesa (Phiền não), Anusaya (Tùy miên) và Paryavasthàna.

9) Không có các pháp quá khứ và vị lại, trái với lý thuyết của Nhất thế hữu bộ.

10) Không có Antaràbhàva (Trung ấm thân), chống với lý thuyết Nhất thế hữu bộ và Sammitìyas.

Theo những điểm kể trên và một vài điểm trong tác phẩm của Vasumitra và tập Kathàvatthu, chúng ta không tìm thấy những đặc tính Đại thừa gì. Cũng trong tập Màhavastu, những đoạn giải thích về Tứ đế, lý Duyên khởi và lý Vô thường, khổ và vô ngã không vượt khỏi giới vực Tiểu thừa. Những dấu vết Đại thừa trong giáo lý Đại chúng bộ như sau:

(I) Các giả thuyết về các Đức Phật xem các Đức Phật là xuất thế (lokottara), không có Sàsravadharma (hữu lậu pháp), đầy đủ sắc thân (Rùpakàya) (75), Prabhàva (năng lực) và Àyu (tuổi thọ) vô biên, có thể sống không cần ngủ hay nằm mộng, luôn luôn trong tình trạng thiền định, không giảng bằng danh từ hay bằng lời, đầy đủ Ksanika-citta (Sát-na tâm = hiểu tất cả pháp trong một Sát-na) v.v...

(II) Quan niệm về Bồ-tát nghĩa là các vị Bồ-tát không sinh và không lớn trong mẫu thai như người thường. Vào mẫu thai với tâm thần sáng suốt không bao giờ chứa chấp những tư tưởng, cảm giác về dục lạc, hận thù hay làm hại, và chịu thọ sanh vào hạ giới vì lợi ích cho chúng sanh.

Những giả thuyết về Đức Phật như vậy nhiều hay ít cũng tương xứng với quan điểm đại chúng bộ về đời sống của đức Thích Ca Mâu Ni. Các vị Đại chúng bộ không công nhận tất cả chúng sanh sẽ thành Bồ-tát và cuối cùng sẽ thành Phật. Quan niệm về bốn Càryà (hạnh) và 10 Bhùmi (Địa) của phái Xuất thế bộ có hơi thiên về Đại thừa. Chất liệu Đại thừa hình như không có bao nhiêu trong giáo lý của Đại chúng bộ. Như vậy, Đại chúng bộ hoàn toàn thuộc Tiểu thừa, trừ quan điểm về Đức Phật có hơi sai khác.

Nay chúng ta có thể tuyên bố tóm tắt lịch sử đạo Phật trong giai đoạn thứ hai như sau:

- Đạo Phật không còn là một, nay đạo Phật đã chia thành ba học phái chính là: Thượng tọa bộ, Nhất thế hữu bộ và Đại chúng bộ, Thượng tọa bộ ở lại vòng đai trung tâm Ấn Độ, làm cho địa vị của mình mạnh hơn ở Avanti; tại đây Mahakaccàya xây dựng nền tảng đạo Phật, và tại chỗ này, mahinda được gửi đi Tích Lan để truyền bá đạo Phật Thượng tọa bộ. Nhất thế hữu bộ cũng ở Trung Ấn với trung tâm hoạt động ở Matahura và Kashmir, địa điểm đầu do Upagupta sáng lập, địa điểm thứ hai do Madhyàntika - Dhitika, kế vị của Upagupta và Madhyàntika truyền bá đạo Phật rất rộng rãi ở Bắc Ấn, gồm có Tukhàra phía Tây Bắc, Màlava và Odivisa (Orissa) và Kàmarùpa về phía Đông, Đại chúng bộ đặt trung tâm ở Vesàli và có đồ đệ rải rác khắp Bắc Ấn, nhưng được thịnh

hành ở phương Nam. Tóm lại, đạo Phật trong thời đại này được truyền bá khắp Bắc Ấn và một phần ở Nam Ấn.

- Hoàng đế A-dục chú trọng đặc biệt đến đạo Phật, nhưng không giúp đỡ một học phái nào riêng biệt. Dhamma (Pháp) được các bia ký đề cập đến phần lớn có tính chất đạo đức và thiếu màu sắc đặc biệt của một học phái nào hay của đạo Phật về sau. Vua khuyến khích một đời sống tại gia chân chính hơn là đời sống của một vị xuất gia hay ẩn sĩ. Tuy vậy Vua kính trọng và ủng hộ các vị tu sĩ và ẩn sĩ. Sự chú ý đặc biệt của các vua chúa như Minàra và Imhasa đã giúp đỡ rất nhiều để đạo Phật được truyền bá ra ngoài nước Ấn Độ.

- Sự liên hệ giữa cư sĩ và Tăng già không có những thay đổi rõ rệt so sánh với giai đoạn trước, nhung các hàng cư sĩ được chú trọng đặc biệt hơn với sự cố gắng phổ thông hóa đạo Phật, nhờ các Jàlaka và Avadàna và nhờ đề cao các hạnh Ba-la-mật cho hàng cư sĩ thấy.

- Sự biên tập các Jàtaka và Avadàna được nhấn mạnh và những ai đọc, viết, vẽ khắc chúng được xem là được nhiều công đức tôn giáo. Điểm này được quần chúng cư sĩ tán thành và xem là nguồn gốc gặt hái nhiều công đức. Kết quả là có nhiều thạch tích điêu khắc được chạm trổ và chỉ có một số được gìn giữ ở Sanchi và Bharaut. Công đức phổ thông hóa đạo Phật bằng Jàtaka và Avadàna trước hết là do Nhất thế hữu bộ, sau mới đến Thượng tọa bộ.

- Sự phân loại chín bộ kinh (Navàngas) được tăng thêm thành 12 bộ kinh Dvàdasànga, cộng thêm Nidàna, Avadàna và Upadesa. Dù cho các tập Jàtàkas thành một bộ trong chín bộ kinh, chúng không thành một nền văn

học riêng, nhưng được nhập trong các bài kinh được xem là do Đức Phật và các đệ tử của Ngài thuyết giảng.

- Đời sống Đức Phật bắt đầu không phải từ khi Siddhartha xuất gia mà từ lời phát nhuyện (pranidhàna) của Bà-la-môn Sumedha (Thiện Tuệ) và sự dự đoán (Veyyà-Karana = thọ ký) của Đức Phật Nhiên Đăng.

- Các giáo lý căn bản vẫn tương tự như trong giai đoạn trước với một vài thay đổi nhỏ, như là thêm Sùnya (Không) vào ba pháp ấn Vô thường, Khổ, Vô ngã và thêm sáu Ba-la-mật vào ba mươi bảy pháp trợ đạo.

- Một vài thay đổi căn bản được thành hình trong giáo lý của các học phái được phát triển trong giai đoạn này. Như Nhất thế hữu bộ bắt đầu lý thuyết thực tại luận của chúng, về sự hiện hữu của quá khứ, hiện tại và vị lai v.v... ; còn Đại chúng bộ quan niệm Đức Phật như hóa thân và chấp nhận quan niệm về Bồ-tát.

- Mục đích của đời sống vẫn là A-la-hán quả và Độc giác quả đối với Thượng tọa bộ, còn Nhất thế hữu bộ thêm vào Chánh đẳng giác.

- Quan niệm Niết bàn là Sukha (Lạc), Sànta (Tịnh) không thay đổi bao nhiêu. Nhất thế hữu bộ và Đại chúng bộ phần lớn đồng quan điểm với Thượng tọa bộ (76). Nhưng giáo lý thực tại luận của Nhất thế hữu bộ khiến giáo sư Stcherbatsky giải thích Niết bàn như một trạng thái cuối cùng không có sinh mệnh.

- Sự phát triển của văn học Abhidhamma xảy ra trong thời kỳ này. Vì các học phái chính có những trung tâm hoạt động tại nhiều địa điểm khác nhau ở Ấn Độ, nên sự phát triển văn học Abhidhamma của từng học phái độc lập với văn học Abhidhamma của các học phái khác. Sự

kiện này giải thích sự sai khác quá nhiều giữa văn học Abhidhamma của Thượng tọa bộ với văn học tương đương của Nhất thế hữu bộ.

- Quan điểm về Bồ-tát, các hạnh Ba-la-mật và mục đích Phật quả là những dấu vết Đại thừa độc nhất trong giáo lý của Đại chúng bộ, Nhất thế hữu bộ và những chi phái của chúng.

THỜI KỲ THỨ BA
(100 trước Công nguyên đến 300 sau Công nguyên)
NHỮNG BƯỚC ĐẦU CỦA ĐẠI THỪA

Trước khi xác định khoảng thời gian Đại thừa được xuất hiện, chúng ta cần phải nhận thức rõ những đặc tính của Đại thừa sai khác với Tiểu thừa. Nói một cách tổng quát, Đại thừa được liên hệ tương quan với:

1. Quan niệm Bồ-tát.
2. Sự thực hành các hạnh Ba-la-mật.
3. Sự phát triển Phật tâm.
4. Mười tầng bậc (bhùmi = địa) của sự tu hành chứng quả.
5. Mục đích Phật quả.
6. Quan điểm về Trikàya (Ba thân),
7. Quan điểm về Pháp không (Dharmasùnyatà) và Dharmasamatà hay Tathatà (Chơn như).

Các nhà Đại thừa tự xem mình rất đặc biệt vì đã cố gắng diệt trừ cả hai phiền não chướng và sở tri chướng, nhờ

chứng cả nhân không và pháp không. Tiểu thừa chỉ chứng được nhân không, chỉ trừ diệt được phiền não chướng. Như vậy các vị Tiểu thừa chỉ giải thoát khỏi các phiền não và bình đẳng với các vị Đại thừa trên phương diện này, nhưng thiếu chơn trí như Đại thừa quan niệm nghĩa là Pháp không, vì không diệt trừ được sở tri chướng. Tuy vậy, các nhà Tiểu thừa không công nhận sự thấp kém về phương diện Jnàna (Trí) vì quan niệm rằng sự diệt trừ Avidyà (Vô minh) hay sự chứng đạt chơn trí là phương diện độc nhất để giải thoát và các vị A-la-hán cũng chứng ngộ chơn trí này như các Đức Phật. Các vị A-la-hán được các tập Pàli nói đến là chứng được Chánh đẳng giác. Tuy vậy các vị này cũng công nhận chư Phật vì công đức vị trí đặc biệt (gotra = giòng tộc) chứng được một số khả năng và thần lực, kể cả toàn tri, vượt trên khả năng các vị A-la-hán. Đây là vị trí tương đối giữa các vị Tiểu thừa và Đại thừa.

Nếu chúng ta tìm hiểu các giai đoạn phát triển của Tiểu thừa, chúng ta không khỏi nhận xét môt vài đặc tính riêng biệt của Đại thừa đã được đề cập trong những giai đoạn cuối cùng của Tiểu thừa, nghĩa là:

1. Quan niệm về Bồ-tát.
2. Sự thực hành các hạnh Ba-la-mật.
3. Sự phát triển Phật tâm.
4. Mục đích Phật quả.
5. Quan niệm hai thân tức là Rùpa (hay Nìrmàna), Kàya (Sắc thân hay hóa thân) và Dharmakàya (Pháp thân). Quan điểm sau khác hẳn với quan điểm Đại thừa (77).

Như vậy, muốn chắc chắn về thời đại xuất hiện của Đại thừa chúng ta cần phải tìm đến thời gian khi quan niệm Pháp không và Pháp thân được giới thiệu lần đầu tiên.

Bán Đại thừa

Với sự nhận xét con đường phát triển trong giai đoạn trước, chúng ta thấy rõ các nhà Tiểu thừa hoặc muốn phổ thông hóa đạo Phật hay để hàng cư sĩ chú tâm vào nhiều hơn nữa, và chấp nhận giáo lý của mình, quan niệm Bồ-tát và sự thực hành các hạng Ba-la-mật. Mục đích này được thực hiện nhờ sự xuất hiện một văn học mới, văn học Jàtaka và Avadàna. Vì Jàtaka chỉ nói đến tiền thân Đức Phật, chúng ta phải tìm trong tác phẩm Avadànas, về sự xuất hiện của quan niệm Bồ-tát và sự giới thiệu một lý tưởng cho hàng cư sĩ. Mục tiêu của Avadàna là nêu rõ như thế nào các tín đồ hy sinh tất cả, cho đến đời sống của mình, để thực hiện các hạnh Ba-la-mật, không phải vì những khoái lạc thế tục hay chư thiên mà chỉ cốt chứng được chánh giác với mục đích cứu chúng sanh thoát khỏi đau khổ (78).

Tập Divyànadàna, như đã thấy, nói đến sự phát nguyện thành Phật. Cũng vậy, chúng ta đọc trong tập Mahàvastu (79) về các tín đồ phát Phật tâm và phát nguyện thành Phật, với cử chỉ giản dị, lễ bái các tháp hay cúng dường phẩm vật cho các tháp. Về phái Nhất thế hữu bô, luận tác củaVasumitra nói đến (1) sự đồng đẳng về sự giải thoát của Đức Phật, Thanh văn và Duyên giác Phật; (2) về ba Thừa (Yàna); và (3) về Bồ-tát vẫn còn giữ địa vị phàm phu Prthagjana cho đến khi bước vào Samyaktvani-yàma (con đường đưa đến Chánh trí (80). Tập Mahàvastu cũng nói đến sự có mặt của ba Thừa (81) và những con

đường, những phương pháp mà một vị Bồ-tát phải theo. Tập này nói đến bốn Caryà của vị Bồ-tát và 10 Bhùmis (địa), nhưng quan niệm về Bhùmi, như sẽ nói đến sau (82) rất ít có liên hệ đến 10 Bhùmi của tập Dasabhùmikasùtra, trừ hai địa vị đầu. Lẽ dĩ nhiên, chúng ta có thể xem quan điểm về Bhùmi của phái Lokottaravàda là hột giống cho sự phát triển về sau của quan điểm Đại thừa.

Như vậy, các tập Avadàna, một sáng tác của Nhất thế hữu bộ, nêu rõ một giai đoạn phát triển mới trong Bồ-tát thừa thuộc Tiểu thừa. Phái Lokottaravàda của Đại chúng bộ còn phát triển hơn Nhất thế hữu bộ với sự định nghĩa của bốn Caryàs, nghĩa là Prakrticaryà (Tự tánh hạnh), Pranidhànacaryà (Nguyện hạnh), Anulomacaryà (Thuận thứ hạnh) và Anivartanacaryà (Bất thối hạnh) (83). Caryà đầu nói đến những thực hành sơ bộ của vị Bồ-tát khi còn là Prthagjana (Phàm phu), Caryà thứ hai nói đến sự phát triển của Bồ đề tâm, Caryà thứ ba, sự tiến bộ thứ lớp của vị Bồ-tát cho đến địa thứ sáu và Caryà thứ tư nói đến sự thực hành bốn bhùmis cuối. Từ đây một vị Bồ-tát không còn thối lui và cuối cùng chứng Bồ đề quả. Như vậy, sự chứng quả Bồ đề được xem là một trong những mục đích của Tiểu thừa. Do lý do này, chúng ta thấy tập Kosa bàn đến 34 sát-na cần thiết để chứng Bồ đề (84) và những vấn đề khác liên hệ đến Phật quả, và những tác phẩm Tiểu thừa (85) nói đến một vài hạnh Bồ-tát và những danh từ triết học như sùnyatà (không), dharmadhàtu (pháp giới), dharmakàya (pháp thân), tathàtvà (chơn như) dù không bao hàm ý nghĩa Đại thừa gì.

Với những sự kiện này, chúng ta có thể chấp nhận rằng, trước khi Đại thừa xuất hiện với sự giải thích mới mẻ về những lời Phật dạy, đưa đến một nghĩa mới về sùnyatà,

đã có một Bồ-tát thừathuộc Tiểu thừa và thừa này có thể được gọi là bán Đại thừa hay Đại thừa sơ sanh. Bán Đại thừa này chỉ nói đến 6 hạnh Ba-la-mật và những thần lực, trí lực đặc biệt của chư Phật. Bán Đại thừa này chưa biết đến Advaya Advaidhikàra (Thực bất nhị bất sở khả nhị), Dharmasùnyata (pháp không) hay Tathatà (chơn như). Sáu hạnh Ba-la-mật thuộc Tiểu thừa giới cũng được đề cập đến trong tập Dasabhùmikasùtra (86). Trong kinh này cũng như trong các tác phẩm khác nói đến các Bhùmi. 10 Bhùmi được chia làm hai phần, 6 Bhùmi đầu đưa vị Bồ-tát chứng được Pudgalasùnyatà (nhân không) hay nói một cách khác, chân lý như các vị Tiểu thừa quan niệm, và bốn Bhùmi sau cùng đưa đến sự chứng ngộ Dharmasùnyatà (pháp không), chân lý như các vị Đại thừa quan niệm. Như vậy, những giai đoạn thực sự Đại thừa bắt đầu từ Địa thứ bảy. Nhưng tập Dasabhùmikasùtra cho chúng ta biết rằng 6 Ba-la-mật được một vị Bồ-tát hoàn thành trong sáu Bhùmi đầu. Như vậy, chỉ một sự thực hành 6 hạnh Ba-la-mật không làm một người trở thành Đại thừa, nhưng chúng ta phải công nhận rằng Đại thừa dựa trên 6 hạnh Ba-la-mật làm chân đứng về phương diện thực hành. Như tập Prajnàpàramità đã nói, Đức Phật thuyết pháp liên hệ đến 6 Ba-la-mật (87) và tập Madhyamakàvatàra nói rằng Đại thừa không những chỉ dạy sùnyatà mà còn dạy pàramita và bhùmi v.v... (88).

Cuối cùng, quan niệm về nirnimitta (vô tướng) và nihsvabhàva (vô tánh) nêu rõ những đặc tánh của một vị Bồ-tát chứng đạt được trong bốn bhùmi cuối cùng (89), hai quan niệm này không được tác giả tập Mahàvastu biết đến, vì vị này không thể kể được những đức tánh chứng ngộ trong bốn bhumi cuối. Như vậy, chúng ta có thể kết

luận rằng đạo Phật bước vào giai đoạn bán Đại thừa rất sớm, nếu không phải trong thời vua A-dục, ít nhất cũng liền sau triều đại của Vua này.

Ngày giờ tập Prajnàpàramità được biên soạn

Quan niệm mới Đại thừa về sunyatà được giảng lần đầu tiên trong tập Prajnapàramità và do đó, chúng ta phải cố gắng xác định ngày đầu tiên Prajnàpàramità được ra đời. Có truyền thuyết Tây Tạng cho rằng chi nhánh Pùrva-saila và Aparasaila có tập Prajanàpàramità viết bằng tiếng Pràkrit (90). Rất tiếc không có tài liệu nào thêm nữa về vấn đề này. Tàranàtha cho chúng ta biết, liền sau khi triều đại vua Mahàpadma Nanda, một vị vua tên là Candragupta sống ở Odivissa (Orissa) (91). Manjuri đến tại nhà vua này dưới hình thức một vị Tỳ kheo và giảng dạy giáo lý Đại thừa. Phái Sautràntika xác định lời dạy ấy là tập Astasàha-srikà Prajnàpàramita, còn học phái Tantra cho là tập Tattvasangraha (92). Chúng ta có thể bỏ qua một bên truyền thuyết của học phái Tantra vì những tài liệu trong tập Tattvasangraha, và chú trọng đến truyền thuyết Sautràntika cho rằng tập Astasàhasrikà là tác phẩm sớm nhất chứa đựng giáo lý Đại thừa. Nếu chúng ta so sánh nội dung ba tập Astasàhasrikà, Pancavimsatisàhasrikà và tập Satasàhasrikà, chúng ta sẽ thầy rằng tập Astasàhasrikà là tập sớm nhất trong cả ba tập và được biên soạn vào khoảng thế kỷ thứ nhất trước Công nguyên.

Những tài liệu địa dư về nguồn gốc Đại thừa

Không chú trọng đến triều đại các vua chúa và các tài liệu khác do Tàranàtha đề cập tới, chúng ta có thể, với sự dè dặt cần thiết, sử dụng một vài lời tuyên bố của vị này về sự phát triển trong lịch sử của tôn giáo, sự phân phối địa dư của các học phái và sự thừa kế các tổ sư tại nhiều

trung tâm sai khác. Tàranàtha nói rằng, theo một truyền thuyết 500 vị Bồ-tát (93) tham dự kỳ kiết tập Jalandhara của Kanishka và trong thời gian này, Đại thừa xuất hiện và được các vị tu sĩ đã chứng được Anutpattikadharmaksànti (vô sanh pháp nhẫn) (94) thuyết giảng. Giáo điều này là một đặc tính của các nhà Đại thừa và có thể là một sự phát triển của thuyết Anutpadajnàna (vô sanh trí) Tiểu thừa (bất sanh của các lậu hoặc, không còn sanh tử luân hồi), và Ksayajnàna (lậu tận trí) (95) nhưng ở đây không có một ý nghĩa Đại thừa gì cả. Nói đến sự xuất hiện của môt hạng tu sĩ gọi là Bồ-tát trong thời kỳ kiết tập Kanishka cũng có ý nghĩa, vì chúng ta đọc trong tập Divyàvadàna sự hiện hữu của một loại tu sĩ gọi là Bodhisattvajàtika với gợi ý hạng tu sĩ này không được các nhà Tiểu thừa tán thành cho lắm (96).

Tàranàtha nói lên sự khó khăn của mình khi xác nhận sự hiện hữu của một loại tu sĩ gọi là Bồ-tát tại kỳ kiết tập Kanishka. Ngài cho chúng ta biết thêm, khoảng thời đại vua Kanishka, Bà-la-môn Kulika xứ Sauràstra mời Sthavira (thượng tọa) và A-la-hán Nanda, sinh trưởng ở Anga và hiểu giáo lý Đại thừa, đến giảng giáo lý mới (97). Chúng ta để ý đến danh từ Sthavira và Arahanta, hai danh từ này chứng tỏ Nanda là một tu sĩ Tiểu thừa và hiểu giáo lý Đại thừa. Tàranàtha nói đến các tu sĩ chứng được Anutpattikadharmaksànti (vô sanh pháp nhẫn), diễn giảng Đại thừa; như vậy là có một hạng tu sĩ Tiểu thừa thuyết pháp truyền bá giáo lý Đại thừa (98). Sự liên hệ giữa Odivisa với sự khởi nguyên của Đại thừa và vị tu sĩ Nanda với Anga khiến chúng ta phải tìm nguồn gốc của Đại thừa tại một chỗ nào về phương Đông. Một đoạn được tìm thấy trong mọi tập Prajnàpàramita một phần nào đã ủng hộ lời tuyên

bố của Tàranàtha. Đoạn này nói rằng giáo lý Đại thừa phát sanh về phía Nam (Daksinàpàtha), đi qua các xứ phía Đông (Vartanyàm) (99) và thịnh hành phía Bắc. Như vậy, lời tuyên bố này của các tập Prajnàpàramita được viết lên khi tập này đang được biên soạn ở phương Bắc, sau khi Đại thừa đã được truyền bá mạnh ở nơi đây.

Chúng ta có thể xác chứng lời tuyên bố này với truyền thuyết Tây Tạng nói đến sự có mặt của tập Prajnàpàramita bằng thổ ngữ Pràkrit, thuộc các học phái Saila, trung tâm của những học phái này thuộc Nam Ấn (quận Guntur). Rất có thể, tập Prajnàpàramita này hàm chứa những hột giống giáo lý Đại thừa. Rồi địa điểm được thay đổi qua phương Đông như Tàranàtha đã đề cập đến ở trên. Ở đây, cũng cần ghi thêm, Nalanda là một trung tâm sớm nhất, là kho tàng chứa giữ giáo lý Đại thừa và sau này trở thành căn cứ điểm của Nàgàrjuna. Như vậy, rất có thể Đại thừa sinh trưởng ở phương Nam khoảng thời gian trước Kanishka, trở thành một hình thức Phật giáo được công nhận dưới thời đại Vua này, nghĩa là bắt đầu kỷ nguyên khi đặt được trọng tâm ở phương Đông, rồi từ từ truyền bá lên phương Bắc để được phát triển rực rỡ huy hoàng dưới sự lãnh đạo của Nàgàrjuna.

Ở phương Nam, Đại thừa tiếp tục được hưng thịnh , vì trong tập Gandavyùha có nói đến Manjusrì bắt đầu từ Jatavana (Kỳ viên) để đi trong xứ Daksinàpatha, đến tại Màladhvajavyùha caitya, tại thành phố lớn Dhanyàkara (100), tại đây có rất nhiều tín đồ. Ở đây Manjusrì thuyết pháp khiến cho Sudhanu, con một vị chủ ngân hàng rất giàu, phát Bồ đề tâm và dạy Sudhanu đi đến Sugrìvapar-vata trong xứ Ràmavartta (cũng trong Daksinàpatha) để học Samanta bhadra bodhisattvacaryà (Phổ hiền Bồ-tát

đại nguyện). Sudhanu du hành trải qua nhiều xứ để tìm chân lý và cuối cùng đến tại Dvàravatì. Sau khi đã học tất cả những gì có thể học được ở Nam Ấn, Sudhanu đi đến Kapilavastu và du hành qua nhiều nước (101) ở phương Bắc. Cũng trong tập Manjusrimùlakalpa (102), Dhànyakataka, Srìparvata và một số địa điểm khác ở Daksinàpatha được đề cập đến và nêu rõ đạo Phật được hưng thịnh tại những chỗ này. Nàgàrjuna sanh ở Vidarbha (Berar), cũng trú ở phía Nam và sống những ngày cuối cùng ở Srìparvata (hiện tại là Srìsailam) (103). Ariyadeva (Thánh thiên) cũng từ Nam Ấn đến, Nàga một đệ tử khác của Nàgàrjuna cũng vậy.

Như vậy hình như Nam Ấn không những chỉ là chỗ sinh trưởng của Đại thừa mà cũng là chỗ sinh trưởng của nhiều nhân vật quan trọng đã tác thành Đại thừa được địa vị hiện có vào thế kỷ thứ hai và thứ ba sau Công nguyên. Niên đại của Àryadeva và Nàga được ghi vào khoảng đầu thế kỷ thứ ba (200 - 225) và Nàgàrjuna sống trước khoảng vài mươi năm (104). Sự huy hoàng của Nàgàrjuna với hệ thống triết lý của Ngài làm lu mờ hình ảnh vĩ đại của Maitreya, vị sáng lập truyền thống của học phái Yogàcàra cho đến thời đại Asanga (Vô trước), vị này đặt các tác phẩm của Maitreya lên hàng đầu và dành cho hệ thống triết học này một địa vị rất cao quý.

Nội dung các tác phẩm Đại thừa sớm nhất

Hai thế kỷ đầu sau Công nguyên chứng kiến sự xung đột giữa Đại thừa và Tiểu thừa và sự hệ thống hóa giáo lý Đại thừa. Các tác phẩm diễn tả (lẽ dĩ nhiên có thiên lệch) sự xung đột này là Prajnàpàramita, Sadharmapundarikà, Lankàvatara, Dasabhùmikasùtrà và Gandavyùha rất có

thể là sản phẩm của thời đại này, nhưng cũng chưa có những bằng chứng cụ thể về những ngày nhất định khi các tập này được sáng tác. Một bằng chứng độc nhất là triều đại các tác phẩm này được dịch ra chữ Hán, nhưng đây chỉ là giới hạn thời gian cuối cùng của các tập này mà thôi. Vì không có những tài liệu cụ thể về giới hạn thời gian sớm nhất, chúng ta phải để ý đến tính chất nội dung những tập này, nêu rõ thời gian khi các nhà Đại thừa đang cố gắng phủ nhận giá trị của những nhà Tiểu thừa.

Tập Prajnàpàramita đầy những danh từ chuyên môn và hành văn Tiểu thừa với mục đích nêu rõ lập trường không vững mạnh của Tiểu thừa, như thế nào các nhà Tiểu thừa bị mê lầm bởi những ảo ảnh thiển cận của tôn giáo và sự thấp kém về giác ngộ của hàng Tiểu thừa, so sánh với trí tuệ của vị Bồ-tát thực hành Bát nhã ba la mật. Tập Sadharmapundarika tự nhận lấy trách nhiệm nêu rõ sự thiển cận của trí giác Tiểu thừa, tuy vậy cũng vẫn có thể tiến trên con đường tu hành và cuối cùng theo Đại thừa để chứng ngộ chân lý. Tập Gandavyùha cố gắng diễn tả sự phấn đấu lớn lao của một Bồ-tát, sự phấn đấu vượt ngoài khả năng của một vị Tiểu thừa để học Samantabhadra-bodhisattvacaryà; Sudhanu yết kiến nhiều vị Bồ-tát, Tỳ kheo, Tỳ kheo ni, Ưu bà tắc, Ưu bà di, mỗi vị tinh thông một phần nào trong hạnh nguyện Phổ hiền và học những hạnh nguyện từ những vị ấy. Tập Dasabhùmikasùtra, như đề sách nêu rõ, nói đến những phương pháp thực hành liên hệ đến các bhùmi, những giai đoạn tuần tự của một vị Bồ-tát tiến đến Thánh quả. Tập này cũng không bao giờ bỏ lỡ cơ hội để công kích các vị Tiểu thừa và nêu rõ bốn Bhùmi cuối cùng hoàn toàn vượt ngoài khả năng của các vị Thanh văn. Tập Lankàvatàra, một trong những tập của

loại này được dịch ra Hán văn, có trình bày hệ thống tư tưởng của phái Yogàcàrà sớm nhất, và luôn luôn nhắc đi nhắc lại cũng một đề tài nghĩa là các nhà Tiểu thừa chỉ để ý đến Svasàmànyalaksana (tính cách đặc biệt và phát sanh của sự vật) và không biết đến sự không hiện hữu của các pháp.

Các tác phẩm Đại thừa tiếp theo là những tác phẩm của Nàgàrjuna, Asanga, Àryadeva, Vasubandhu v.v... Dù cho mục đích của những bài kệ của Nàgàrjuna là để nêu rõ sự hiện hữu tương đối của các pháp và chân lý chỉ có thể tự mình tự giác chứng với mình, Ngài cũng đề cập đến những giáo lý chính của học phái Tiểu thừa và nêu rõ sự rỗng tuếch của chúng, đứng trên lập trường mới được Ngài xây dựng lên. Asanga, tuy thuộc thời đại về sau nhiều, cũng không để giáo lý Tiểu thừa được nằm yên. Trong tập Sùtràlankàra, Ngài nêu lên địa vị thấp kém của các vị Tiểu thừa về khả năng tâm linh và sự bất lực của chúng để chứng ngộ sự thật. Vasubandhu cũng vậy, trong tập Vijnaptimàtratàsiddhi (Thành duy thức), nêu thẳng như thế nào các nhà Tiểu thừa vẫn bị chi phối bởi những tà kiến, và mục đích của Đại thừa là diệt trừ hoàn toàn những tà kiến này. Như vậy chúng ta thấy rằng, dù phần lớn các tài liệu được nói đến thuộc về thời đại sau thời đại được đề cập, chúng cũng giúp chúng ta được nhiều tài liệu nêu rõ sự tranh chấp ảnh hưởng giữa Tiểu thừa và Đại thừa.

Tuy vậy một đặc tính của những lời công kích trong những tập này chống các nhà Tiểu thừa là chúng không cố ý xuyên tạc vị trí của các nhà Tiểu thừa để đem phần thắng cho các nhà Đại thừa. Các lời tuyên bố trong các tập này về các nhàTiểu thừa được minh chứng bởi các tập Tiểu

thừa sớm nhất và muộn nhất. Như vậy, không những không xuyên tạc vị trí của các nhà Tiểu thừa, những tập này soi sáng rất nhiều về giáo lý Tiểu thừa. Các vị Đại thừa thấy khuyết điểm của các nhà Tiểu thừa, không phải vì những vị này hiểu lầm lời Phật dạy, nhưng những vị này xem là chân lý những gì các nhà Đại thừa chưa xem là chân lý tuyệt đối. Trong chương tiếp, chúng tôi sẽ đề cập đến sự đánh giá các nhà Tiểu thừa bởi các nhà Đại thừa và những lý do ẩn nấp dưới sự đánh giá như vậy.

CHÚ THÍCH CHƯƠNG I

1- Không phải tất cả bài kinh của tất cả Nikàyas, vì nhiều kinh được đem vô về sau. Tập Khuddaka Nikàya (Tiểu bộ kinh) gồm một số ít kinh nguyên thủy nhưng nhiều kinh thuộc giai đoạn sau. Tập Divyàvadàna luôn luôn nói đến bốn Àgama (A hàm), nghĩa là chỉ có bốn tập Àgama được công nhận khi tập Divyàvadàna được tập thành. Xem Divyà. Trang 17, 253, 333. Giáo sư Bhapat và Winternitz đều công nhận các tập Nikàyas gồm nhiều thành phần lẫn lộn thuộc nhiều thời đại khác nhau.

2- Sanskrit: Mahàvastu, Lalitavistara, Divyàvadàna, Avadànasataka, Asokàvadàna, Tiểu luận của Vasumitra về các Tông phái, những đoạn Sanskrit tìm được ở phía Đông Turkestan và các miền phụ cận.

Pàli: Kathàvatthu, Milindapanha, các tập biên niên sử Tích Lan, Nikàyasangraha.

3- Theravàda: Suttapitaka = Dìghanikàya, Majjhima-nikàya, Anguttaranikàya, Samyuttanikàya và Khuddaka-

nikàya, Sarvàstivàda: Dirghàgama, Madhya-màgama, Ekottaràgama và Samyuktàgama.

4- Theravàda: Vinayapitaka, Pàtimokkha, Mahàvagga, Cullavagga, Suttavibhanga và Parivàra. Sarvàstivàda: Vinayapitaka = Vinayavastu, Pràtimoksa-sùtra, Vinaya-vibhànga, Vinayaksudrakavastu và Vinayauttaragrantha.

5- Theravàda: Abhidhamma: Dhammasangani, Vibhanga, Dhàtukathà, Puggalapannatti, Kathàvatthu, Yamaka và Patthàna.

Sarvàstivada: Abhidharma: Sangìtiparyàya, Dhàtukàya, Prajnaptisàra, Dharmaskandha, Vijnànakàya và Prakaranapàda.

Các chi tiết, xem quyển Early History, trang 277 v.v...

6- Nghĩa là trong giai đoạn thứ nhất.

7- Muốn so sánh các bản Sanskrit mảy mún của A hàm Nhất thế hữu bộ với các tập Pàli Nikàya, xem Hoernle Manuscript Remains trang 30 v.v... Muốn đối chiếu tập Pràtimokkha của Nhất thế hữu bộ với tập Pàtimkkha, Thượng tọa bộ, xem J. A., 1913, cũng xem Levi, J. A 1912 Oldenberg Z.D.M.C, tập Iii, Watanabe Tables of Problems in the Samyukta àgama and Samyutta Nikàya (Tokyo, 1926).

8- Xem J.P.T.S., 1904 - 5, trang 60 v.v...

9- Một bằng chứng sự trưởng thành về sau của văn học Abhidhamma là truyền thuyết chính thống (Athha, trang 28-32) cho rằng Đức Phật không giảng toàn bộ Abhihamma mà chỉ giảng những Matikà (toát yếu). Những toát yếu này sau được ngài Xá Lợi Phất giảng rộng ra và thừa truyền ngang qua các đệ tử cho đến Revata. Bằng chứng

này quan trọng vì do chính Ngài Buddha-ghosa nói ra. Ngài là một vị tin tưởng mọi lời ghi trong kinh đều là Phật ngôn. Đại chúng bộ xem Abhidhamma là không thuộc chính tạng. Xem Early History trang 235. Trong tập Kosa-vyàkhyà (trang 12), Abhidhamma được xem là do Đức Phật giảng từng phần.

10- Xem Speyer, tự phần cho tập AVA.S, trang V, VI.

11- Attha, trang 26. Sabbampi sagàthakam suttam Geyyanti veditabbam.

12- Tattha, trang 26. Sabbe pi acchariyabbhutadhamma patisamyuttà Suttantà Abhutadhammanti veditabbam. Kinh Acchariyab-bhutadhammasutta (Majjhima III, trang 118 v.v...) có thể xem thuộc loại Abbhutadhamma. Cũng xem Mtu III, tr. 200.

13- Như đã làm trong Attha, tr. 27 -28.

14- Kinh Mahakaccànabhddekarattasutta (Majjhima III, số 133) là một ví dụ điển hình về một bài kinh có cả gàthà và Veyyàkaranà. Kinh Mahàkammavibhangasutta (Majjhima III, số 136) là một loại Veyyàkaranà. Ngài Buddhaghosa chứng minh tập Kathàvatthu cũng là Phật ngôn như kinh Madhupindika và các kinh khác do Ananda, Mahàkaccàna và các đại đức khác giảng. Ngài biện minh rằng Đức Phật chỉ giảng Màtikà (toát yếu) rồi được gọi là Phật ngôn. Theo tôi, những loại kinh như vậy có thể phân loại vào Veyyàkaranà. Xem Attha, tr. 5.

15- Phái Đại chúng bộ bác bỏ Abhidhamma và Jàtaka không thuộc vào kinh điển Phật giáo. Hãy so sánh với truyền thuyết Yogàcàra cho rằng trong đoạn đầu đời Ngài, Đức Phật giảng bốn Àgamas, Dharmanusmrtyupasthàna, Lalitavistara, Karmasataka, và Avadànasataka,

Wassiljew, Buddhimus, tr. 352. Theo phái Nhất thế hữu bộ, mỗi tập Abhidharma đều có một tác giả.

16- Kosa VI, 29b. Giáo sư La Vallee Poussin khiến tôi chú ý đến sự kiện là 12 bộ kinh được tập Vyàkhyà của Yasomitra đề cập đến, chứ không phải chính bộ Kosa.

17- Mtu I, tr. 2, 4.

18- Panca, tr. 17.

19- Xem Speyer s In tro. To the Ava. S . Pàli có tập Apadàna nói đến tiền thân các vị A-la-hán.

20- Về 12 bộ kinh, xem Nanjo s Catologue, số 1199 (Taisho, tập 31, tr. 586).

21- Xem tự phần của tôi cho tập Panca.

22- Sự vắng mặt của các Pàrami trong Dasuttara và Sangìtisuttanta của tập Dìgha rất có ý nghĩa.

Danh từ Pàramippatto (Majjhima III, trang 28) được dùng với ý nghĩa toàn thiện hơn là ý nghĩa các hạnh Ba-la-mật.

23- Divyà. Tr.95, 127, 490; Lal. Vis. Tr.345, 474; Sata. Tr.242.

24- Dasa, tr.63, 72, 81, 94. Cf Mvyut - 34.

25- Xem đoạn sau, chương IV, về 4 loại phát nguyện, xem Mvyut., 80 và P.I.S. Dict Adhitthàna trong tập Maha-vamsa, chương XVII, S1.46.

26- Divyà., tr, 226, 271, 368, 469, 476, 478, 495, 569.

27- Như Cunningham, Oldenberg, Barua, Charpentier.

28- Xem các chi tiết, Early History., tr. 92, 137 v.v..., 155, 169 v.v... Dr. E. Thomas, Lief of the Buddha, bản đồ.

29- Dìgha II, tr. 167, As. Res. XX, tr. 316.

30- Dìgha II, tr. 167.

31- Mv., I, tr. 197; Jàt. I 49. Divyà, tr. 21.

32- Mv., I, tr. 197.

33- Muốn xác nhận giới vức Majjhima Janapada xem S.M. Majundar s Intro. to Cunningham s Geography, tr. XLiii.

34- Divyà, tr. 21: Pundravardhana phía Đông; Saràvatì phía Nam; Sthùnopasthùnaka bràhmanagràmas phía Tây; và Usìragiri phía Bắc.

35- Watters Yuan Chuang I, tr.308.

36- Tàra., tr. 10, 13.

37- Cv., XII, i, tr. 7. Xem Ind. Ant. 1908, Councils ...; Pag Sam Jon Zang, tr. VIII; về truyền thuyết Mahisàsaka, xem biệt chú của Wassiljew trong the App. To Tàra. Tr. 289 - 290/

38- Theo Cv. (XII, 21). Vị này đã thọ đại giới 120 năm, tức là ít nhất già hơn 140 tuổi. Pag Sam Jon Zang (tr. 81) nói đến vị này tham dự kỳ kiết tập thứ 2, được đặt dưới sự bảo trợ của Mahàpadma Nanda.

39- Chi tiết xem I.A. 1908.

40- I.A. 1908, tr. 4 v.v...; 89 v.v...

41- Tàranàtha (tr.44) nói đến Sthavira Vatsa đã đem vào thuyết Hữu ngã luận. Tàranàtha thêm rằng Dhitika, nối nghiệp Upagupta, triệu tập một kỳ kiết tập tại tu viện Puskarinì để trừ Hữu ngã luận của Vatsa và thành công, giáo hóa được các đồ đệ của Vatsa và cuối cùng cả Vatsa nữa. Sự tích này rõ ràng nói đến Vàtsìputrìyas hay Vajji-puttaka, từ chi nhánh này khởi lên chi nhánh Sàmmitiyàs

được thịnh hành dưới thời đại Harsavardhana. Xem Early History, tr. 297 v.v...

42- Majjhima, Sutta 108; cũng xem Dutt, Early Buddhist Monachism, tr. 141.

43- Attha, tr. 32, Àcariyaparamparà. Sàriputta, Bhaddaji, Sobhito, Piyajàli, Piyapàlo, Piyadassì, Kosiyaputto, Siggavo, Sandeho, Moggaliputto Visudatto Dhammiyo Dàsako, Somako, Revato (rồi ở Tích Lan) Mahindo, Iddhiyo, Bhaddanàmo và Sambalo.

44- Tàra, tr. 9.

45- Cần phải chú ý rằng sự thọ giới của Mahinda có liên quan đến tên Majjhantika (rất có thể vị sư danh tiếng ở Kashmir) và Mahàdeva, vị truyền bá đạo Phật ở Mahisamandala với Moggaliputta. Cũng xem Early History., tr. 260.v.v...

46- Mahàvamsa, tr. 54.

47- Truyền thuyết Nhất thế hữu bộ cho rằng Madhyàntikà truyền bá đạo Phật phương Bắc và Mahàvamsa chép rằng Majjhantika được gửi đi để giáo hóa Kashmir và Gandhàra.

48- Waddell trong J.A.S.B. 1897, pt, i, tr. 76. Proc. A.S.B., 1899, tr. 70. Smith, Early History of India, 4th ed, tr. 199.

49- Mahàvamsa, tr. 94. Sàsanavamsa, tr. 10. Các chi tiết, xem Smith, Asoka (3rd ed), tr. 44. Bhandarkar, Asoka, tr. 159 v.v...

50- Ep. Ind, IX, tr. 139, 141, 146.

51- Ibid, XI, tr, 211, về các địa điểm khác của Đại chúng bộ, xem Early History., tr. 241 v.v...

52- Burgess, Amaravati và Jaggayapeta stupas, tr. 100.

53- Annual report of S.I. Epigraphy, 1924, tr. 97; 1926, tr. 70, 6203; 1927, tr. 42 cũng xem I.H.Q.V, tr.794 -6.

54- Burgess (như số 52), tr. 6; Tàra, tr. 73, 81.

55- Mil, tr. 8, 16.

56- Tàra, tr. 23. Mọi truyền thuyết Nhất thế hữu bộ, Trung Hoa và Tây Tạng đều ghi rõ Dhitika kế vị Upagupta.

57- Schiefner gợi ý là Minàra = Menander và Imhasa = Hermaios, xem Tàra, tr. 23 -24.

58- Có nói đến đạo Phật được truyền bá đến Tích Lan. Krsna được xem là có đến viếng thăm chỗ này. Tàra, tr. 44.

59- Kàla được gọi là Krsnavarna theo truyền thuyết Trung Hoa, xem Samyuktavastu II, tr. 95b; Tàra, tr. 47. Khó mà chấp nhận lời tuyên bố của Tàranàtha cho rằng Sadarsana và Asoka chết cùng một lúc.

60- Tàra, tr. 50.

61- E.R.E. s.v. Docetism.

62- Huber truy nguyên 18 Avadànas của Divyàvadàna trong luật tạng Nhất thế hữu bộ chữ Hán (B.E.F.E.O. V, tr. I -37). Cũng xem Levi, T oung Pao, Ser-II (1907), Như vậy rất có thể tập Divyàvadàna thuộc Nhất thế hữu bộ.

63- Trong luận tác Vasumitra cũng như trong tập Kathàvatthu có chép rằng phái Nhất thế hữu bộ xem các vị A-la-hán có thể bị rời khỏi quả vị A-la-hán. Phái Thượng tọa bộ không công nhận điểm này và xem các vị A-la-hán cũng thanh tịnh như Đức Phật. Phái Đại chúng bộ cũng

không đồng ý với Nhất thế hữu bộ. Xem Masuda, Origin, tr. 27, Kvu, i, 2.

64- Divyà, tr. 226, 271.v.v... Luận tác của Vasumitra có nói rằng phái Nhất thế hữu bộ biết đến ba thừa. Ngày giờ kiết tập của Divyàvadàna có thể chậm nhưng tập này có chứa nhiều Avadàna rất xưa. Như vậy, phái Nhất thế hữu bộ xem Phật quả là một mục đích cố gắng đạt đến như hai quả vị khác.

65- Xem đoạn sau chương III (b) giáo lý Kàya.

66- Lal Vist, tr. 419, Divyà, tr. 367. Xem Kosa VI, tr. 163 và VII, tr. 31, tại đây Sùnya được giải thích với nghĩa vô ngã.

67- Cần để ý rằng Nàgàrjuna và các nhà Đại thừa sớm nhất phần lớn chống đối lý thuyết thực tại luận của Nhất thế hữu bộ.

68- Xem đoạn sau, chương III (Dasabhumikasutra).

69- Tàra, tr. 58.

70- Masuda I, 31, Prajnà và về Prayaga, xem Mtu, I, tr. 270. Trong suốt tập Mtu, Niết bàn được xem là tịnh lạc. Đại thừa không chấp nhận khổ lạc gì cả.

71- Kvu, XV, 6.

72- Points of Controvesy XV, 6

73- Nghĩa là vị đã chứng nhập Darsanamàrga.

74- Masuda op cit. 1, 5, 40. Đây chống lại quan điểm Đại thừa xem lời dạy của Đức Phật có hai nghĩa Nìtàrtha và Neyyàrttha và cũng chống đối với Nhất thế hữ bộ.

75- Cf Mtu I, tr. 263, Đức Phật hiện ra khắp nơi. Trong các tập Nikàyas có nói đến "Ekopi hut và bahudhà hoti".

Dìgha I, tr. 78. Trong tập Lalitavistara (tr. 100), vị Bồ-tát hiện ra trong tất cả nhà do các Sàkya cúng dường.

76- Nhất thế hữu bộ xem sự giải thoát của Thanh văn, Duyên giác và chư Phật giống nhau. Masuda, tr. 49. Mahìsàsaka cũng đồng một quan điểm (Masuda, tr. 62). Dharmagupta trái lại không đồng ý về điểm này. Tập Sùtràlankàra cho rằng, về giải thoát, Đức Phật và hàng Thanh văn bình đẳng. Đây cũng là ý kiến của các luận Yogàcàra.

77- Trong tập Mtu, danh từ Sambhogakàya không nói đến, nhưng sự diễn tả thân của Đức Phật nhiều khi cho chúng ta hiểu theo quan niệm này.

78- Divyà, tr. 473.

79- Mtu, tr. 364-365-367. Bodhàya cittam nametvà. Tr. 375-477. Bodhim atulyam sprsati.

80- Masuda, tr. 49. Đức Phật và hai Thừa không có sai khác về giải thoát (Vimukti): con đường (Màrga) của ba Thừa lại khác nhau. Đoạn này không có trong truyền thuyết Tây Tạng.

81- Mtu II, tr. 362.

82- Xem sau, chương IV.

83- Mtu I, tr. 46. Lal, Vis, tr. 35.

84- Kosa II, 44, VI, 21 a-b.

85- Mtu, II, tr. 357: Sùnyatam Sàntam bhàventi. Samyutta II, tr. 267; III, 167.

86- Xem sau, chương IV.

87- Panca, tr. 7,: Satpàramitàpratisamyuktàm- dharma-desanàm karoti.

88- M. Ava (Le Muséon, VIII, tr. 271). En effet, La doctrine du grand véhicule Nagasamala enseigne pas non seulement le néant des éléments, mais encore les terres des Boddhisattvas, les vertus transcendantes (Pàramità), les résolutions (pranidhàna), la grande compassion etc., mais encore Papplication du mérite à illumination, les 2 équipements de mérite et de savoir et la nature incompré hensible du dharma (acintya - dharmatà).

89- Xem đoạn trước.

90- Vassiljew, Buddhismus, tr. 291, nói đến tập Tây Tạng Siddhànta.

91- Tàra, tr. 58, Pag sam Jon Zang, tr. 82 cũng nói Đại thừa Phật giáo bắt đầu ở Odivisa, sau thời đại vua Mahàpadma Nanda không bao lâu.

92- Mới in theo bộ Gaekwad oriental series.

93- Asvaghosa được gọi là vị Bồ-tát trong tập Samyuktaratna - Pitakasùtra chữ Hán (số 1329, tập VI, xem Takakusu, Itsing, tr. 1 IX, cf De groot, Le code du Mahayàna en Chine, tr. 8: Hai hay ba ngày sau lễ thọ Đại giới theo Pràtimksa, các tu sĩ lại thọ một giới đặc biệt theo giới Bràhamjàlasùtra (Phạm võng kinh) và trở thành vị Bồ-tát. Xem chương V.

94- Tàra, tr. 61. Lankà tr. 81; Asta, tr. 331: Anutpàdajnànakasàntiko boddhisattavà. Xem sau, chương III.

95- Xem Kosa, VI, 17, 71. Ksayajnàna với Anutpàdajnàna tác thành Bodhi, cũng xem Kosa VI, 50, VII, I, 46, 7.

96- Divyà, tr. 261.

97- Tàra, tr. 62.

98- Có thể chăng, Asvaghosa, tác giả tập Buddhacarita thuộc loại Tu sĩ Tiểu thừa này?

99- Asta, tr. 225. Về Vartanyàm, xem Trikàndasesa 2 hàng 12.

100- Rất có thể đồng với Dhànyakataka

101- Những xứ phương Bắc được Ngài đến thăm là Bodhimada và Kapilavastu.

102- ... trang 88.

103- Tên của Nàgàrjuna có liên hệ mật thiết với Dhàya-kataka, gần đấy có Srìparvata và Nàgàrjunikunda.

104- Giáo sư Walleser cho rằng khoảng đầu thế kỷ thứ hai. Nàgàjuna, Asvaghosa và Àryadeva được xem là đồng thời với Kàniska trong tập I- tsing, tr. Ivii.

CHƯƠNG II

NHẬN XÉT TỔNG QUÁT VỀ SỰ LIÊN HỆ GIỮA TIỂU THỪA VÀ ĐẠI THỪA

Trong suốt trường sử Phật giáo, đồng nhất trong khác biệt là một đặc tính nổi bật. Mỗi học giả hay tín đồ Phật giáo, bất cứ thời nào hay chỗ nào, đều công nhận Đức Phật dạy một con đường Trung đạo (Madhyamà pratipad), gồm có một giáo lý tránh xa hai cực đoan: Sự hiện hữu và không hiện hữu, (1) thường còn và không thường còn của thế giới và vạn hữu, một kỷ luật tránh xa khổ hạnh và một đời sống dục lạc. Không nghi ngờ giá trị giáo lý của vị Đạo sư về hai cực đoan, các triết gia Phật giáo tìm thấy đầy đủ tự do để biện luận về con đường Trung đạo, nhưng các vị này không đồng chung quan điểm về một đời sống mà Đức Phật muốn hướng dẫn mọi người theo. Một số người cho rằng đời sống ấy là đời sống của vị tu sĩ nhận thức được tánh vô thường của sự vật gồm cả tự ngã; một số người khác lại cho rằng chính là một đời sống ở trongvà ngang qua đời sống hiện tại và nhận thức được rằng hoàn toàn không có sai khác gì giữa mình và mọi vật trên thế giới, hay trong danh từ các tác phẩm Đại thừa, giữa Samsàra (Luân hồi) và Nirvàna (Niết bàn). Cho đến các công thức *Sarvam duhkam, Sarvam anityam và Sarvam anàtmam* (tất cả là khổ đau, tất cả là vô thường, tất cả là vô ngã), ba Pháp Ấn của đạo Phật cũng mất giá trị trong con mắt các Phật tử hậu thế, các vị Đại thừa. Tuy nhiên,

Nirvànam Sàntam (Niết bàn tịnh lạc) (2) trái lại không bao giờ mất sự hấp dẫn với các nhà tư tưởng đạo Phật. Hầu hết các vị này đều xem Niết bàn là Sànta (Tịnh lạc) (nghĩa là không bị sanh tử chi phối) vượt ngoài ngôn ngữ văn tự và không sanh không diệt. Niết bàn thường được diễn tả bằng những câu quen thuộc như sau:

- Màdhyamika Vrtti (3): *Aniruddham anutpannam etan nirvànam ucyate*. (Niết bàn là bất diệt bất sanh), và

- Itivuttaka (4): *Atthi, bhikkhave, abhùtamakatam asankhatam* (Này các Tỷ kheo, có cái bất sanh, bất tác, vô vi).

Mức độ đồng ý về quan niệm Sunayatà

Mọi vật là vô thường, mọi vật là vô ngã, thường được diễn tả với danh từ Sarvam sùnyam (mọi vật đều không) và vấn đề này trở thành đề tài cho những tranh luận sôi nổi giữa các học phái. Những quan niệm bất đồng qui tụ vào vấn đề mức độ cần phải áp dụng lý thuyết thế giới là vô thường. Các nhà Tiểu thừa tự bằng lòng với định nghĩa giản dị về Sùnya, tuyên bố "vì thế giới không có tự ngã và những sở thuộc của ngã, nên được gọi là Sùnya (yasmà ca sunnamattena va attaniyena va tasmà sunno loko ti vuccati ti). Nói một cách khác, các nhà Tiểu thừa nói rằng vì không có gì thường còn và cá biệt trên đời này, nên đời không có gì chắc thật cả. Các nhà Đại thừa, đặc biệt là các nhà Màdhyamikas, không dừng ở nơi đây. Các vị này áp dụng quan niệm Sùnya đến triệt để, và đạt đến một quan niệm Sùnyatà không những về những đời sống giả tạm, mà cả về Như Lai (5), Niết bàn, hay Hư không (Àkàsa). Các vị này nói thêm, các đức Như Lai không nhọc lòng để ý những danh từ này. Đối với các vị ấy, chúng cũng vô nghĩa như lối diễn tả tự mâu thuẫn sau đây: "Đứa con của

một người đàn bà không thể sinh sản" (6). Nói đến sự không hiện hữu của mọi vật, các nhà Đại thừa thường viết: "Na Sùnyatayà rùpam sùnyam, nànyatrà rùpàt sùnyatà, rùpam eva sùnyatà, sùnyataiva rùpam" (Sắc không phải không có không, không không phải khác sắc, sắc tức là không, không tức là sắc) (7).

Điều đáng chú ý là hình thức phổ biến về Sùnyatà được đề cập đến, không những bởi các nhà Đại thừa đầu tiên trong tập Prajnàpàramità, mà còn bởi các nhà Màdhyamika (Trung quán) (8) và các nhà Yogàcàras (Duy thức học) (9). Có sự cố gắng, với sự giúp đỡ của định nghĩa trên, để giải thích rằng du Sùnyatà hình như được xem là sự trừu tượng tuyệt đối của tất cả Dharma (Pháp), chữ ấy chính là danh từ để gọi Svabhàva (tự tánh chân thật) của các pháp (Dharmas hay dravyas). Sùnyatà được gọi là Dharmat (Pháp nhĩ như thị) với ý nghĩa là Sùyat không phải ra ngoài các pháp hay tức là các pháp. Nếu chúng ta nói Dharmatà ra ngoài các pháp, như thế có nghĩa là các pháp sẽ trống không; và nếu chúng ta nói Dharmata tức là các pháp, các pháp trở thành nitya (thường còn). Quan niệm này về Sùnyatà chỉ mới manh nha chứ không xuất hiện, dưới một hình thức triển khai rõ ràng trong văn học Pàli, trong các đoạn như:

"Avyàkatam mayà tam jìvam tam sarìram", hay

"Annam jìvam annam sarìram. Hoti Tathàgato param maranà; na hoti Tathàgato param maranà; hoti ca na hoti ca Tathàgato param maranà; n eva hoti na na hoti Tathàgato param marana" (10)

(Ta không giải thích mạng sống và thân thể là một hay sai khác; Ta cũng không giải thích sau khi chết, đức Như

Lai có tồn tại hay không tồn tại, hoặc sau khi chết, đức Như Lai có tồn tại và không tồn tại hay đức Như Lai không tồn tại và không không tồn tại).

Những từ ngữ này, chỉ được đề cập một cách sơ lược trong văn học Pàli với hàm ý chỉ những bậc chứng quả mới hiểu được ý nghĩa đích thực của những danh từ này. Tuy vậy, các Phật tử về sau dựa trên những từ ngữ này, đưa ra rất nhiều giả thuyết. Các nhà Duy thức học xác nhận rằng sự thật vượt ngoài từ cú, nghĩa là giống nhau hay khác hay cả hai hay không cả hai, tức là phái này khôg công nhận những câu hỏi về hiện hữu hay không hiện hữu. (11). Nhưng sự xác nhận này không ngăn cản các vị này quan niệm một Tathàgatagarbha (Như lai tạng) hay linh hồn siêu thoát của con người vừa chịu sự trói buộc của nghiệp báo. Các nhà Màdhyamikà quá nghiêm khắc trong những kết luận luận lý của mình, xem bốn cú là những sự kiện không thể có được và mọi thảo luận về những vấn đề này giống như sự thảo luận về "màu da đứa con trai của một người đàn bà không thể sinh sản"; và vì lý do này, Đức Phật không có cách nào khác hơn là nói rằng những vấn đề ấy là Avyàkrtà (bất khả thuyết) (12). Tuy vậy, tứ cú này giúp các nhà Màdhyamika xây dựng lý thuyết Sùnyatà như là một nguyên tắc tuyệt đối vô ngã, và như vậy vượt ngoài giới hạn của bốn cú nói trên.

Sự tương đồng về giáo lý Tứ Đế và lý Duyên khởi

Dù cho các nhà Tiểu thừa và Đại thừa không đồng ý nhau về quan niệm Sùnyatà, nhưng cả hai đều chấp nhận Đức Phật có giảng về Tứ Đế (Àryasatyas) và lý Duyên khởi (Pratìtyasamutpàta) (13). Bốn sự thật, Dukkha, Samudaga, Nirodha, Màrga (Khổ, Tập, Diệt, Đạo) và Pratìtyasamutpàda (Duyên khởi) đã trở thành những

danh từ lý tưởng cho các nhà Tiểu thừa và không cần phải giải thích địa vị quan trọng của chúng trong văn học Tiểu thừa. Nhưng đối với những người xem đời hiện tại là huyễn hóa hay do thức biến, thời cần phải giải thích lý do tại sao nhưng sự thật và lý Duyên khởi lại chiếm một địa vị trong giáo lý của chúng.

Nàgàrjuna dành hai chương (14) cho hai vấn đề này, và bắt đầu chương về Tứ Đế, Ngài đã đoán trước sự chỉ trích này và trả lời rằng, nếu không có Tứ Đế, và lý Duyên khởi, thời không có Phật, Pháp và Tăng, vì chính nhờ hai giáo lý này mà sự thật tuyệt đối mới chứng đạt và vì vậy được chấp nhận trong giáo lý của các nhà Đại thừa. Theo Ngài, Sùnyatà không phải là hư vô luận nhưng là nguyên tắc tuyệt đối tiềm tàng trong tất cả, và vì vậy, không có liên lạc với thế pháp và dụng pháp; Tứ đế và định lý Duyên khởi thuộc về thế tục và nằm trong phạm vi tục đế. Các nhà Duy thức học có một quan niệm tương tự. Có ba hình thức của sự thật gọi là Parikalpita (Biến kế sở chấp), Paratantrà (tha khởi) và Parinispanna (Viên thành thực) (15). Quan niệm về Sùnyatà của các nhà Duy thức học là thế giới do Thức biến và đây thuộc Parinispanna (Viên thành thực), còn Tứ đế và lý Duyên khởi thuộc Y tha khởi và Biến kế sở chấp.

Tóm lại, các nhà Đại thừa xem Tứ Đế và lý Duyên khởi là những giai đoạn dự bị để chứng ngộ sự thật tuyệt đối. Giáo lý Đại thừa ra đời để hướng dẫn chúng sanh mê muội từ vô minh đến trí tuệ, từ âm u đến ánh sáng, là chính nhờ giáo lý Tứ đế và lý Duyên khởi này.

Dù cho lý Duyên khởi bị các nhà Đại thừa liệt vào hàng Tục đế, chúng ta sẽ thấy giáo lý này rất được các vị này

đặc biệt chú ý. Nàgàrjuna bắt đầu tác phẩm của mình với một luận tác khá dài về lý Duyên khởi để chứng minh rằng sự sự vật vật mà chúng ta nhận thức, toàn có giá trị tương đối, sanh và diệt do các nhân duyên và xác nhận rằng khi một người chứng ngộ nguyên lý này, người ấy biết được sự thật Sùnyatà (16). Các nhà Tiểu thừa và các nhà Đại thừa không đồng ý nhau về sự thật nhưng đồng ý rằng sự thật như các vị ấy quan niệm, có thể giác ngộ nhờ sự hiểu biết giáo lý Duyên khởi, và vì vậy các tác phẩm đạo Phật, Tiểu thừa hay Đại thừa (17) đều đồng ý rằng:

Yah pratìtyasamutpàdam pasyati so dharmam pasyati, yo dharmam pasyati so buddham pasyati.

(Ai thấy lý Duyên khởi, người ấy thấy Pháp. Ai thấy Pháp, người ấy thấy Phật).

Định lý Duyên khởi quá hấp dẫn đối với Phật tử, tất cả thời và tất cả chỗ, đến nỗi không những Tam Tạng kinh điển của Tiểu thừa và Đại thừa mà cả đến những bia ký cũng ghi chép:

"Yo dharmà hetuprabhavà hetum tesam Tathàgàtam hyavadat. Tesàm ca yo nirodha evam vàdimahàsramanah".

(Đức Như Lai giải thích nguyên nhân của sự vật, sự vật phát sanh từ một nguyên nhân. Ngài cũng giải thích sự diệt trừ của chúng. Đó là lời dạy của vị Đại sa môn.)

Như vậy chứng tỏ có sự đồng ý hoàn toàn qua các học phái về vấn đề Đức Phật giảng lý Tứ đế và lý Duyên khởi. Nhưng chúng ta phải công nhận rằng tuy lý Tứ đế, lý Duyên khởi và Vô vi Niết bàn đều được tất cả các học phái công nhận, nhưng vị trí của chúng, theo quan điểm của từng học phái, lại sai khác nhau như trời vực. Sự thật, xung quanh ba nguyên lý này, đã phát triển rất nhiều ý kiến

mâu thuẫn, nhiều học phái phát sanh, mỗi học phái cố gắng nêu rõ quan niệm của mình về ba nguyên tắc này là đúng, còn quan niệm của các học phái khác là sai lầm.

Ekayànatà (Nhất thừa)

Vì các nhà Tiểu thừa tự tin mình đã gìn giữ lời dạy nguyên thủy của bậc Đạo sư và ra đời trước các nhà Đại thừa, nên các nhà Tiểu thừa nghĩ không cần thiết phải nêu rõ những điểm tương đồng và bất đồng giữa giáo lý của mình và giáo lý Đại thừa. Nhưng các nhà Đại thừa nhận thấy sự sanh sau đẻ muộn của mình và sự xa cách của mình đối với vị giáo chủ, nên phải chú tâm xác định vị trí của mình là đại diện chân chính cho Phật giáo. Các nhà Đại thừa cố gắng chứng minh rằng quan điểm chính xác của vị giáo chủ đã bị các nhà Tiểu thừa bỏ qua, và các vị này được các nhà Đại thừa gọi là hàng Thanh văn (Sràvaka) và hàng Độc giác (Pratyekabuddha). Các nhà Đại thừa không phủ nhận giá trị chính xác của nền văn học và giáo lý Tiểu thừa. Nhưng các vị này muốn chứng minh là Đức Phật hiểu hết trí óc thấp kém của phần lớn đệ tử của mình nên giảng giải một đạo Phật biến thể hợp với trình độ hầu hết của những đệ tử này và riêng một số ít đệ tử chọn lọc, Đức Phật mới giảng dạy giáo lý chân thực của mình, và giáo lý ấy tức là giáo lý Đại thừa. Các nhà Đại thừa không nói rằng Đức Phật có nhiều sự thực khác nhau.

Theo các nhà Đại thừa, Đức Phật chỉ dạy một và chỉ một sự thật và một con đường; nhưng các hàng Thanh văn và Độc giác chỉ thấy và thực hành một phần mà thôi. Những vị này không bị ngăn cản không thấy sự thật toàn diện và con đường chơn chánh, vì nhiều vị này đã được như vậy, nhờ trở thành Đại thừa, sau khi chứng quả A-la-hán hay

Độc giác. Các nhà Đại thừa không tuyên bố có hai loại trí tuệ (Prajnà), một dành cho Tiểu thừa và một trí tuệ khác dành cho Đại thừa để chứng ngộ sự thật, cho nên tập Prajnàpàramità, trong những bài kệ mở đầu, nói với Prajnà (Trí tuệ) như sau:

"Buddhaih pratyekabuddbais ca sràvakais nisevità, Màrgastvam ekà moksasya nàsty anyati niscayah - Người là con đường độc nhất đi đến giải thoát, không có con đường nào khác. Đó là con đường của chư Phật, chư vị Độc giác và các hàng Thanh văn theo giống nhau".(18).

Các tập Prajnàpàramità đặt nặng về sự thực hành Bát nhã Ba-la-mật, và nhiều khi xem Bát nhã Ba-la-mật là sự thật tuyệt đối. Các tác phẩm lưu ý trong nhiều chỗ rằng cả ba Thừa đều được bao hàm trong Prajnàpàramità, và sự thành tựu của các vị Bồ-tát, Thanh văn hay Độc giác đều tùy thuộc Prajnàpàramità. Cho nên, theo những tác phẩm này Prajnàpàramità là Thừa độc nhất đưa đến sự thật (19), và Thừa này gồm cả ba Thừa.

Tập Saddharmapundarìkasùtra (kinh Pháp hoa) với dụng ý chứng minh Tiểu thừa chỉ là những bước đầu tiên tiến đến Đại thừa ủng hộ tư tưởng này trong những câu văn như sau:

Ekam hi yànam dvitiyam na vidyate, Trtiyam hi naivàsti kadàci loke. Yad yàna-nànàtyupàdarsayanti. Anyatrupàyà purusottamanàm Bauddhasya jnànasya prakàsanàrtham, Loke samutpadyati lokanàthah Na hìnayàneda nayanti Buddhàh.

(Chỉ có một con đường, không có con đường thứ hai, không bao giờ có con đường thứ ba ở trong đời. Sự trình bày nhiều Thừa khác nhau chỉ là một phương tiện được

các vị Thánh nhân áp dụng. Vị Đạo sư ra đời chỉ để dạy Phật trí. Ngài chỉ có một đối tượng, một mục đích, không có gì khác. Các Đức Phật không dùng hạ thừa để hướng dẫn chúng sanh).

Và ở chỗ khác, kinh ấy lại nêu thêm: (21)

Sa pasyati mahàprajno dharmakàyam asesatàh Nàsti yànatrayam kincid ekayànam ihàsti tu.

Đối với Ngài, bậc Đại trí, đã thấy được Pháp thân toàn diện, chỉ có một Thừa mà thôi, không có ba Thừa).

Nhưng vì mục đích công khai của tập Saddharmapundarìkà là để nêu rõ Thanh văn thừa chỉ là một phương tiện (upàya) của bậc Đạo sư bày ra để hướng thượng tín đồ, tập này nhắc đi nhắc lại chủ đề:

Ekam eva yànam àrabhya sattvànam dharmam desitavanto yad idam Buddhàyanam sarvajnatàparyavasànam v.v... (22)

(Chỉ vì một Thừa mà dharma được giảng dạy. Đó là Phật thừa đưa đến toàn giác v.v).

Mục đích của những câu kệ này là để nêu rõ rằng sự thật và con đường chân chính chỉ là một, và phương pháp các Đức Phật và các vị Bồ-tát thực hành cuối cùng sẽ được các vị Thanh văn và Độc giác tuân theo. Như vậy, thật sự không phải có ba thừa được gọi là Thanh văn, Độc giác và Phật thừa, mà chỉ có một thừa mà thôi và đó tức là Phật thừa hay Đại thừa.

Những điểm tương đồng giữa hai thừa được các tác phẩm Đại thừa đề cập đến

Một số tác phẩm Đại thừa cố gắng chứng minh sự phát sanh đồng thời và sự đồng nhất căn bản giữa Tiểu thừa và Đại thừa bằng cách nêu rõ những điểm tương đồng giữa

hai thừa. Tập Madhyamakàvatàra (Tây Tạng) dựa theo lời tuyên bố của Ngài Nàgarjuna trong tập Madhyamika - sùtra về quan điểm Sùnyatà của Tiểu thừa và Đại thừa ghi nhận rằng: "Chỉ là một Sùnyatà, dù có nghĩa diệt tận hay bất sanh" và xem sự kiện này như là một bằng chứng về sự phát sanh đồng thời của Tiểu thừa và Đai thừa (23). Tập Sùtràlankàra (24) cũng cố gắng chứng minh rằng chỉ có một thừa, không hai hay ba và Tiểu thừa không hoàn toàn sai khác Đại thừa, mục đích để nêu rõ chỉ có nhất thừa, chính là Đại thừa, hai thừa khác tùy thuộc vào thừa này. Tập này nêu rõ có nhiều vấn đề tương đồng giữa Tiểu thừa và Đại thừa như một vài vấn đề nêu sau:

1) Đồng một Dharmadhàtu (Pháp giới), nghĩa là các nhà Thanh văn và Bồ-tát đồng phát sanh từ một pháp giới giống nhau (Dharmadhàtu).(25).

2) Đồng nhất về Nairàtmya (Vô ngã). Các nhà Thanh văn xác định không có tự ngã (Atmabhàva). Sự sai khác giữa các nhà Thanh văn và Bồ-tát là các nhà Thanh văn chỉ áp dụng về Nhân không (pudgalasùnyata) mà thôi, còn các vị Bồ-tát hiểu cả Nhân không và Pháp không (dharmasùnayatà).

3) Đồng nhất về Vimukti (giải thoát). Cả hai Thanh văn và Bồ-tát, đều tìm đến sự giải thoát các phiền não chướng (klesa vimukti), các vị Bồ-tát còn đi xa hơn và tiến đến sự giải thoát các sở tri chướng (Jneyàvaranavimukti).

4) Dù cho có sự sai biệt về Gotra (Chủng tánh), có nhiều vị thuộc về Aniyatagotra (Bất định tánh) và trở thành Đại thừa. Hạng bất định tánh gồm có hai loại, hạng hướng về Thanh văn và hạng hướng về Bồ-tát. Hạng trên có thể bị Đại thừa hấp dẫn, còn hạng sau thì không cho phép rời khỏi Đại thừa (Samdhàranàya) (26).

5) Dù cho các Đức Phật và hàng Thanh văn có hai Asaya (xu hướng) khác nhau, nhưng vẫn có điểm liên hệ. Một mặt các Đức Phật xem mình đồng nhất vơi tất cả chúng sanh, còn một mặt khác những hàng thuộc Thanh văn tánh, trước khi nghiêng hẳn về Thanh văn thừa, sẽ làm các thiện sự để chứng được Bồ đề và cùng ôm ấp nguyện vọng (àsaya) để trở thành Phật (27). Không có sự sai khác giữa các Đức Phật và các vị Thanh văn về vấn đề giải thoát sanh tử. Do vậy, sau khi được giải thoát, các vị Thanh văn phát ước nguyện (àsaya), nhờ sự nâng đỡ và che chở của chư Phật, trở thành những Đức Phật, và cuối cùng hai vị ước nguyện trở thành giống nhau và do vậy chỉ có nhất thừa mà thôi.

6) Đức Phật nhập Niết bàn theo Thanh văn thừa. Đây đề cập đến Đại Niết bàn của Đức Phật như quan niệm của các nhà Tiểu thừa. Các nhà Đại thừa thường giải thích rằng đây là sự nhập Niết bàn hóa thân của Đức Phật thật, nhưng tác phẩm này lại xem đó như là một điểm liên lạc giữa Đại thừa và Tiểu thừa.

7) Tính chất tối thượng của Đại thừa (paryantàt) nghĩa là không có gì vượt xa hơn Đại thừa, vì vậy Đại thừa là nhất thừa, Thanh văn thừa chỉ là con đường đưa đến Đại thừa.

Những lý lẽ trên của Asanga (Vô trước) để chứng minh những điểm tương đồng giữa Đại thừa và Tiểu thừa có vẻ gượng ép. Ý kiến của Ngài rất rõ ràng, Ngài muốn nói chỉ có nhất thừa thôi và xứng đáng gọi thừa đó là Đại thừa và các nhà Thanh văn theo Thanh văn thừa để tiến đến Đại thừa và thành Phật trong tương lai. Vị sứ giải giải thích điểm này với một đoạn trích trong kinh Srìmàlàsùtra, theo

đoạn này, một Thanh văn trở thành một Độc giác và cuối cùng sẽ thành Phật (28).

Tập Lankàvatàra (Lăng già 29) nhấn mạnh hơn nữa quan điểm mọi thừa là một và giống nhau. Tuy vậy, quan điểm của tập này hoàn toàn khác hẳn, vì tất vả sự nhận xét đều dựa trên lập luận Yogàcàra là vạn hữu đều là duy thức. Tập này muốn xác chứng rằng mọi thừa chung quy là một và sở dĩ được xem là sai khác chỉ vì chúng thích hợp với từng hạng người, tùy thuộc với mức độ tiến bộ của mình trong sự tiến bộ về đạo đức hay trí tuệ. Tập này chép:

Triyànam ekàyanam ca àynam va dàmyaham, Bàlànam mandabuddìnàm àryànam ca viviktatàm Dvàram hi paramàrthasya vijnaptidvayavarji tam Yànatrayavyavasthànam niràbhàse sthite kuàth.

(Vì sự sai biệt giữa người ngu, người đần và người trí nên ta nói đến ba thừa, một thừa hay vô thừa như là cửa ngõ để vào Chân đế. Chân đế không có hai tướng (vijnapti). Vì không có hiện tướng (niràbhàse), làm sao lại có sự phân biệt ba thừa?).

Định nghĩa về nhất thừa lại càng triết lý hơn khi nói rằng (30) sự chứng ngộ lý nhất thừa có nghĩa là sự diệt trừ mọi vọng tưởng (vikalpa) bởi sự nhận thức hoàn toàn rằng chủ thể và đối thể chỉ là vọng tưởng. Theo tập này, nghĩa lý này được Đức Phật tìm thấy đầu tiên, và các vị không phải Phật tử, các hàng Thanh văn hay Độc giác đều không biết được. Do đó phải được gọi là Ekayàna hay Nhất thừa.

Đại thừa không phải đạo Phật nguyên thủy mà chỉ là sự phát triển về sau và dồi dào hơn của đạo Phật

Đứng về phương diện triết học Đại thừa, ba thừa có thể là một, nhưng các nhà Luận sư triết học về Ekayànatà (nhất thừa) không bao giờ đồng một quan điểm với các nhà Tiểu thừa và dùng những danh từ khiếm nhã khinh thị đối với Tiểu thừa. Còn các nhà Tiểu thừa, vâng theo lời dạy của bậc Đạo sư, *assànam na ukkamseti param na vam bheti (không tự tán hủy tha)*, và không ghi trong nền văn học của mình những lời chỉ trích bài xích các đối thủ. Tuy vậy, chúng ta không thể phủ nhận, Đại thừa tự cho là có một số đặc tính là nguyên tắc, do đó tự xem là cao thượng hơn Tiểu thừa về một vài phương diện.

Đại thừa có một nhãn quan rộng rãi hơn, nhấn mạnh đến Maitrì (Từ) và Karunà (Bi) và sự cố gắng hệ thống hóa các sự thật triết học một cách hoàn bị, và từ đó tự cho có một địa vị cao hơn các nhà Tiểu thừa. Nhưng chúng ta phải nhớ rằng Đại thừa là một giai đoạn tiến bộ của đạo Phật; sự thật Đại thừa là một giai đoạn về sau của tư tưởng và tôn giáo đạo Phật, một kết quả của nền văn hóa Phật giáo dài hai hay ba thế kỷ.

Sự liên hệ giữa Đại thừa và Tiểu thừa đã được tiến sĩ Maeda khéo léo diễn tả như sau: "Lời dạy của đức Thích Ca Mâu Ni là hột giống, lời dạy của Tiểu thừa là cành và lá, lời dạy của Đại thừa là hoa và trái. Một thời gian lâu sau khi các hột giống đã bị che mất, và khi thời gian đã chín muồi, các trái cây hiện ra." Theo tiến sĩ Murakami (31), Đức Phật chưa chắc đã dạy Tiểu thừa hay Đại thừa, vì những danh từ này được đặt ra về sau. Giáo lý mà Đức Phật thật sự giảng dạy chính là đạo Phật nguyên thủy và

đạo Phật nguyên thủy không phân biệt Đại thừa và Tiểu thừa. Cho đến các tập Àgama của Tiểu thừa, theo ý tiến sĩ Murakami cũng không gìn giữ những sắc thái đặc biệt của đạo Phật, vì chúng được kiết tập nhiều thế kỷ sau Đức Phật, nhưng các tập này chứa đựng nhiều đạo Phật nguyên thủy hơn các kinh tạng khác.

Các tiến sĩ Anisaki và Chuki Tominaga cũng đồng ý rằng Đại thừa không có phần lịch sử trực tiếp liên hệ đến đức Thích Ca Mâu Ni (32).

Những cố gắng để chứng minh Đại thừa chính do Thích Ca Mâu Ni trực tiếp giảng dạy

Tuy vậy có một số học giả, xưa và nay, không vui lòng công nhận sự thật khó chịu là Đại thừa không do Sakyamuni trực tiếp giảng dạy. Các vị học giả xưa núp dưới những lập luận học giả để chống lại quan niệm này, còn các học giả hiện đại, với mục đích tương tự, dựa vào một số truyền thuyết được gìn giữ trong văn học Nhật Bản và Ấn Độ.

I) Asanga (Vô trước)

Asanga trong chương đầu của tập Sùtràlankàra (33) đưa ra những lập luận như sau:

- "Nếu thật sự Đại thừa không do Đức Phật giảng dạy và được tạo ra (utpàditam) bởi một số người, trong một thời gian về sau, như vậy Đại thừa trở thành một nguy cơ (antaràya) cho chánh pháp (Saddharma). Nếu vậy Đại thừa lẽ ra phải được Đức Phật báo trước như là một trong những nguy cơ mà tôn giáo của Ngài có thể mắc phải trong tương lai (anàgala-bhayas) (34), nhưng Đức Phật lại không đề cập đến. Hình như Đại thừa được phát sinh một lần với Tiểu thừa chứ không phải về sau; như vậy tại sao

lại không thể xem Đại thừa là Buddhavacana (lời Phật dạy). Đai thừa là một tôn giáo cao siêu, sâu kín và như vậy các nhà đa nghi (tàrkika) không thể hiểu thấu. Cũng không đúng khi nói rằng Đại thừa được một vị không phải là Đức Phật diễn giảng, vì Đại thừa không xuất hiện trong kinh luận ngoại đạo (tìrthika), và nếu các ngoại đạo được giảng dạy Đại thừa, các vị này cũng không tin. Nếu chúng ta công nhận Đại thừa được một vị không phải là Sakyamuni diễn giảng, như vậy vị ấy phải là vị đã chứng Bồ đề. Trong trường hợp này Đại thừa cũng phải được xem là lời Phật dạy, vì ai đã chứng Bồ đề và đã giảng dạy thời vị ấy là Đức Phật. Nếu sự hiện hữu của Đại thừa bị phủ nhận, như vậy sẽ không có Thanh văn thừa vì Thanh văn thừa là lời Phật dạy, và thật không đúng lý chút nào nếu nói rằng không có Đại thừa (hay Phật thừa), vì Đức Phật không thể xuất hiện ra đời nếu không có Phật thừa. Đại thừa cũng là lời Phật dạy vì rằng Sarvanirvikalpajnàna (nhất thế vô vọng tưởng trí) chứng được nhờ Đại thừa đối trị lại mọi phiền não.

Sự biện luận học giả này của Asanga có thể tự có một giá trị riêng biệt nhưng không chứng minh được sự xuất hiện đồng nhất giữa Tiểu thừa và Đại thừa.

II) Sàntideva (Thánh thiên)

Sàntideva trong tập Bodhicaryàvatàra dùng những lý lẽ khác Ngài Vô trước để chứng minh sự chính xác của giáo điển Đại thừa. Sự cố gắng của Ngài có thể xem là để thách đố sự chính xác của Tiểu thừa Àgama hơn là để chứng minh vấn đề đã nói trên. Sau đây là lý luận của Ngài:

- Thứ nhất, các nhà Tiểu thừa không công nhận lời tuyên bố các tập Prajnàpàramità cho rằng ba thừa đã được giảng trong những tập này (atra prajnàpàramitàyàm sarvàni trìni yànàni vistarenopadistàni) vì các nhà Tiểu thừa không công nhận kinh điển Đại thừa là chính xác. Để chứng minh kinh điển Àgamas của mình là chính xác, lý luận đầu tiên của các nhà Tiểu thừa là các nhà Đại thừa không chống lại sự chính xác của kinh điển Tiểu thừa, còn các nhà Tiểu thừa không công nhận kinh điển Đại thừa là chính xác. Nhưng theo Đại thừa, vấn đề công nhận kinh điển là chính xác do bất cứ ai (ở đây là do các nhà Tiểu thừa hay Đại thừa) đều vô giá trị.

Lập luận thứ hai của các nhà Tiểu thừa là tập Àgamas của họ được truyền kế từ thầy đến trò và như vậy hợp với nguyên tắc Đức Phật đặt ra để chứng minh sự chính xác của kinh điển, nghĩa là hợp với kinh tạng, có thể tìm thấy trong luật tạng và không trái với nguyên tắc duyên sanh của sự vật (Dharmatà (35) pratìtyasamutpàda). Nhưng lý luận này không đứng vững được vì các nhà Đại thừa cũng có thể nêu lên một đoạn văn tương tự trong tập Adhyàsaya-samcodanà-sùtra thuộc kinh điển Đại thừa.

Lập luận thứ ba của các vị Tiểu thừa là sự chính xác kinh điển của Tiểu thừa được chấp nhận không những bởi các nhà Tiểu thừa và Đại thừa mà cả những người ngoại đạo. Lập luận này cũng bị các nhà Đại thừa bài bác, vì như vậy các tập Vệ Đà và các loại văn học khác tương tự cũng được công nhận là chính xác.

Lập luận thứ tư và cuối cùng của các nhà Tiểu thừa là không có những ý kiến mâu thuẫn đối với kinh điển Tiểu thừa, trái lại rất nhiều ý kiến mâu thuẫn đối với kinh điển Đại thừa. Các nhà Đại thừa trả lời rằng để ngoài các tài

liệu ngoại đạo như của phái Mimànsakas, các nhà Tiểu thừa cũng không đồng ý về kinh điển của mình vì có đến 18 học phái Tiểu thừa.

Sự phân hóa không phải chỉ dừng ở đây. Nhà sớ giải viết thêm, vì rằng trong mỗi học phái lại có những tư tưởng mâu thuẫn, thuộc người theo kinh bộ (chỉ tin kinh tạng mà thôi) hay người theo luận bộ (chỉ tin luận tạng mà thôi) hay người tin theo luật bộ (chỉ học giới luật mà thôi). Cho nên, các nhàTiểu thừa phải bỏ kinh tạng, luật tạng và luận tạng. Sự kiện này nêu rõ lập luận thiếu vững vàng của các nhà Tiểu thừa cho rằng kinh điển của mình được thừa kế từ thầy đến trò một cách trung thành. Hơn nữa, lẽ phải không thể có sự bất đồng ý kiến về vấn đề Buddha-vacanvà hay Sarvajà vacanà (Phật thuyết hay nhất thế trí thuyết) nếu kinh điển của Phật được gìn giữ một cách trung thành.

Lập luận của Sàntideva có thể nêu lên vị trí mâu thuẫn của các nhà Tiểu thừa nhưng không chứng minh được kinh điển Đại thừa chính do Đức Phật dạy.

III) Ý kiến của các học giả Nhật Bản về sự chính xác của Đại thừa

Nay chúng ta hãy tìm đến các học giả hiện đại và xem các vị này nói gì về sự chính xác của Đại thừa và của kinh điển Đại thừa.

Ông Suzuki theo một chiều hướng lý luận khác hẳn các học giả thời xưa. Ông cố gắng nêu rõ sự tương tự giữa đạo Phật và đạo Cơ Đốc và nói rằng nếu đạo Tin Lành được xem là lời dạy chân xác của Jesus ở Nayareth, thời Đại thừa Phật giáo cũng phải được xem là lời dạy chân xác của Đức Phật Sàkyamuni. Lập luận này có thể giúp ông Suzuki

trong một cuộc biện luận của một vị bênh vực đạo Tin Lành chính thống nói về Đại thừa, nhưng trong một cuộc phê bình về lịch sử, lập luận này không có giá trị. Tuy vậy, ông cũng đã nêu lên được thực trạng của vấn đề khi ông nói, trong một đoạn khác, rằng Đại thừa không phải là một tôn giáo hóa thạch mà chính là một tôn giáo linh hoạt như đạo Cơ Đốc và dù cho có "một vài sự thay đổi trong sự diễn tiến lịch sử của Đại thừa Phật giáo, tinh thần và những tư tưởng chính yếu vẫn giống với vị sáng lập tôn giáo". Ông nói thêm rằng nếu chúng ta hiểu danh từ "chính xác" là một sự bảo thủ tiêu cực của nguyên thủy Phật giáo, thì Đại thừa không phải là lời dạy chính xác của Đức Phật, nhưng các nhà Đại thừa rất hãnh diện về sự kiện này, vì là một sức mạnh tôn giáo linh động, Đại thừa không bao giờ tự bằng lòng trở thành một cái xác không hồn của một tôn giáo đã qua". Sau cùng, ông nói: "Như vậy nào có quan hệ gì vấn đề Đại thừa là lời dạy chính xác hay không chính xác của Đức Phật" (37).

Như vậy, ông Suzuki công nhận Đại thừa có thể không phải là lời dạy của Đức Phật. Nhưng ông Kimura, tuy không chối bỏ sự kiện rằng "các kinh điển Đại thừa và những lời dạy trong kinh điển ấy, chắc chắn được xuất hiện sau khi Đức Phật nhập Niết bàn", ông này đưa ra quan điểm Đức Phật có hai loại nhận thức, Đại thừa đại diện cho "Mật giáo hay Nội giáo", còn Tiểu thừa đại diện cho "Hiển giáo hay Ngoại giáo" (38). Ông Kimura tin rằng Đức Phật dạy Mật giáo cho một số đệ tử chọn lọc, thân tín và dạy Hiển giáo cho số đệ tử còn lại.

Lý thuyết này một phần dựa trên những truyền thống với mục đích tương tự được Nhật Bản gìn giữ và một phần dựa trên sự công nhận không suy đoán về một vài lời

tuyên bố thuộc Tục đế và Chơn đế được các tác phẩm Đại thừa đầu tiên đề cập đến, nhất là tập Saddharma-pundarika (Pháp hoa). Chúng ta có thể chấp nhận lập luận của ông Kimura nếu ông có thể cho chúng ta biết "những đệ tử xuất chúng và lỗi lạc" đã "nắm giữ đúng đắn Mật giáo của Đức Phật", và từ những Mật giáo ấy, các vị này đã thuyết trình và phát triển để trở thành những "tư tưởng Đại thừa". Nếu các Ngài Sàriputa (Xá Lợi Phất), Subhùti (Tu Bồ Đề), Mahàmaudgalyàyana (Mục Kiền Liên) không thể nhận thức được Mật giáo của Đức Phật như tập Saddharmapundarika đã tuyên bố, thời có những vị nào khác làm được việc này? Các vị này lẽ dĩ nhiên không phải là các hàng Bồ-tát, những vị có tính cách tượng trưng ngay cả trong văn học Đại thừa. Sự thật, các nhân vật trong các tác phẩm Đại thừa đầu tiên như tập Prajnàpàramità, là những nhà bác học Tiểu thừa, như Ngài Sàriputra, Subhuti v.v... và những tên chúng ta thường gặp trong các tác phẩm Đại thừa là những nhân vật quan trọng trong văn học Tiểu thừa.

Những sinh viên sử học sẽ không bao giờ tin lời tuyên bố của các tập Prajnàpàramitàs, cho rằng các đệ tử này giảng giáo lý Đại thừa là chỉ do Đức Phật cảm hứng (39) và tuy giảng nhưng vẫn không hiểu giáo lý Đại thừa. Truyền thống Nhật Bản với mục đích chứng minh sự chính xác của Đại thừa, theo ý tôi, đã nêu ra thực trạng của vấn đề. Những truyền thống này đặt ưu tiên nguyên thủy cho Tiểu thừa như sẽ được thấy trong cách phân loại sau đây:

(a) Phái Hiền thủ sắp đặt các truyền thống Nhật Bản về những hình thức Phật giáo theo thứ tự niên đại như sau:

1/ Tiểu giáo hay lời dạy nguyên thủy;
2/ Thủy giáo hay sự bắt đầu của chân giáo (giai đoạn chuyển tiếp);
3/ Chung giáo hay sự phát triển cuối cùng của chân giáo;
4/ Đốn giáo hay Thiền học (40); và
5/ Viên giáo hay sự phát triển vẹn toàn của mọi học phái.

(b) Tôn Thiên thai theo thứ tự như sau:

1/ Tạng giáo hay thủy giáo;
2/ Thông giáo hay giáo lý trong thời đại chuyển tiếp;
3/ Biệt giáo hay tân giáo; và
4/ Viên giáo hay sự phát triển vẹn toàn của mọi học phái (41).

Tuy vậy, tôn Thiên thai thêm rằng các loại kinh Avatamsakasùtra (Hoa nghiêm) được giảng dạy đầu tiên, nhưng vì các đệ tử không hiểu thấu, nên các tập Àgamas (A hàm) được giảng thế. Rồi, sau khi Đức Phật có một số đệ tử đầy đủ khả năng tâm linh hơn, những mật giáo trong tập Prajnàpàramità và các tác phẩm tương tự được giảng dạy. Cả hai truyền thống đều ủng hộ quan điểm rằng cả hai hình thức giáo lý đều được Đức Phật thuyết dạy trong khoảng bốn mươi năm.

Truyền thuyết Tây Tạng đi xa hơn và tuyên bố rằng Sakyamuni giảng dạy kinh Prajnàpàramità, 16 năm sau khi chứng quả Bồ đề, tức lúc Ngài 51 tuổi, khi Ngài ở tại núi Linh Thứu, và thêm rằng chính Ngài Ca Diếp (42) kiết tập các lời dạy ấy.

Những ai suy xét cách hành văn, nội dung giáo lý và những vấn đề khác được bàn đến trong tập Gandavyùha, một tác phẩm cựu trào về loại Vavatamsaka (Hoa nghiêm), đều không còn nghi ngờ gì về tính cách hậu đại của loại văn học này. Không những trễ hơn các tập Tiểu thừa Àgama, hay các tập Nikàya mà cả tập Prjnàpàramità nữa.Ví dụ về quan điểm các thế giới (Lokadhàtu) hay vấn đề sự hiện hữu của đạo Phật ở Nam Ấn Độ như đã tìm thấy trong tập Gandavyùha, thời tập này được trước tác sau tập Prajnàpàramitàs trong một thời gian khá dài (43).

Các tập Prajnàpàramità như tập Bát thiên tụng và Bách thiên tụng giữ một địa vị ở giữa tập Mahàvastu và tập Saddharmapundarika hay tập Gandavyùha. Như vậy rất hợp với sự sắp đặt theo niên đại với truyền thuyết Nhật Bản, nếu chúng ta để ra ngoài lời tuyên bố ghi trong tập này, nói rằng Đức Phật không có một đệ tử nào có thể hiểu những lời dạy ghi chép trong tập Avtamsaka. Như vậy, chúng ta thấy rằng truyền thuyết không phủ nhận đặc tính nguyên thủy của Tiểu thừa được xem là Tạng giáo. Truyền thuyết này nói đến Thông giáo cũng rất đáng chú ý, vì Thông giáo, có lẽ chỉ cho các học phái như Nhất thế hữu bộ, Đại chúng bộ, Xuất thế bộ v.v... những học phái nằm giữa Tiểu thừa và Đại thừa.

Ông Yamakami Sogen (44) lại quan niệm rằng: "Giáo lý của Harivarman (Satyasiddhi, Thành thực tôn) được xem là sự phát triển tuyệt đích của quan niệm triết lý Tiểu thừa, và như vậy có nghĩa là đứng ở địa vị chuyển tiếp giữa Tiểu thừa và Đại thừa". Nhưng thật khó mà xem học phái Thành thực tôn là giai đoạn chuyển tiếp của đạo Phật vì học phái này ra đời chậm cho đến thế kỷ thứ 3 sau công nguyên, khi Đại thừa đã được phát triển. Học phái này

được xem như là một sự cố gắng của Harivarman để dung hòa Tiểu thừa và Đại thừa. Danh từ thứ ba: Biệt giáo hay Chung giáo, dĩ nhiên nói đến hình thức đầu tiên của Đại thừa như được tìm thấy trong tập Prajnàpàramità và trong văn học hiện đại.

Chính sách hòa giải của tập Pundarika (Pháp hoa)

Tiến sĩ Enryo Inouye và một số học giả khác, dựa trên truyền thuyết Nhật Bản, cho rằng Sakyamuni giảng hai loại giáo pháp, mật giáo và hiển giáo. Chắc chắn quan điểm này bắt nguồn từ những lời tuyên bố trong các tác phẩm Đại thừa, cho rằng Đức Phật giảng hai loại sự thật, Tục đế và Chơn đế. Quan điểm này cũng dựa vào tập Pundarika, tập này cố gắng cho rằng Tiểu thừa chỉ là một phương tiện thiện xảo (upàya- kàusalyà) do Đức Phật Thích Ca chấp nhận để lôi kéo những người có trí óc tầm thường vào đạo Phật, rồi từ đó cuối cùng hướng đến Đại thừa. Tập Pundarika rất được các nhà Đại thừa hoan nghênh và ảnh hưởng rất mạnh đến tư tưởng các nhà Đại thừa. Những lời tuyên bố này có giá trị đứng về phương diện của chúng, vì mục đích chính của chúng là sự hòa giải giữa Đại thừa và Tiểu thừa. Các nhà Tiểu thừa, như Ngài Xá Lợi Phất, được xem là thâu nhận nhiều công đức trong các đời sống quá khứ như các vị Bồ-tát nhưng nay các vị ấy không thể nhớ được (46).Chính vì để nhắc nhở các vị này về những công đức ấy và những lời thề nguyện các vị này đã phát nguyện trong các đời quá khứ mà tập Pundarika được giảng cho hàng Thanh văn (47).

Dù cho tập này từ đầu đến cuối nói đến sự ưu thắng của giáo ly và phương pháp tu hành Đại thừa đối với Tiểu thừa, nhưng tập này không khinh Tiểu thừa là vô dụng, mà cố gắng nêu rõ Tiểu thừa là một xảo phương tiện

(upàyakausalya) Đức Phật dùng để thích ứng với hạng đệ tử còn sút kém về trí thức và khả năng tâm linh và là một nấc thang đưa đến Đại thừa. Những vị đạt đến giai đoạn tu chứng cao nhất nhờ giáo lý Tiểu thừa hướng đến có thể trở thành Đại thừa và cuối cùng thành Phật.

Sự thật, tập này đã dành một đoạn khá dài để nêu rõ sự hối hận của các vị Tỷ kheo như Sàripu tra (Xá Lợi Phất), Kàsyapa (Ca Diếp), Subhùti (Tu Bồ Đề), Mahàkàtyàyana (Ma Ha Ca Chiên Diên), Mahàmaudgalyàyana (Ma Ha Mục Kiền Liên), Pùrna Maitràyanìputra (Mản Từ Tử, Phú Lâu Na Di Đa La Ni Tử), Ànanda (A Nan), Ràhuala (La Hầu La), và những vị khác cùng với các Tỷ kheo ni Mahàprajàpatì Gautami (Ma Ha Bà Xà Bà Đề, Kiều Đàm Di), Ràhulamàtà (mẹ của La Hầu La). Những vị này rất được các hàng Tiểu thừa kính trọng vì cao độ tu chứng tâm linh và thánh quả. Những vị này khi đã về già mới hối hận vì phải theo một phương pháp thấp kém, vì các vị này không đủ khả năng để hiểu thấu bí giáo (samdhàbhàsà) của Đức Phật và không được tận hưởng lợi ích của giáo pháp Đức Phật. Lời nói này được đặt vào miệng của Ngài Sàripputra mà Đức Phật xem là vị đệ tử tối cao của hàng Thanh văn. Ngài Xá Lợi Phất được xem là trưởng tử của Như Lai và được sanh từ miệng của Ngài (Jyesthaputra mukhajàta). Tuy vậy Ngài than thân trách phận vì chỉ được chứng Niết bàn của A-la-hán và không thể thành Bồ-tát hay Đức Phật. Rồi Ngài tự trách mình vô phúc được Đức Phật xem là chỉ xứng đáng được hướng dẫn với một phương pháp thấp kém (hìnena yànena nìryàtittah). Vị đạo sư được xem là an ủi Ngài và nói rằng Đức Phật không có ý định dạy nhiều thừa (yàna), Ngài chỉ dạy nhất thừa mà thôi. Dù cho thoạt tiên Đức Phật có dạy Tiểu thừa cho

một số đệ tử, nhưng cuối cùng Ngài sẽ hướng các vị này về Đại thừa và khiến các vị này cuối cùng sẽ chứng Phật quả (48).

Tập Pundarika không làm thất vọng các vị Tiểu thừa, vì có đưa ra hy vọng các vị này có thể thành Phật nếu thực hành những bổn phận của vị Bồ-tát. Vì các vị Tiểu thừa đã chứng được thánh quả A-la-hán, các vị này sẽ không khó khăn gì thực hành hạnh Ba-la-mật, phát Bồ đề tâm, lễ bái và phụng thờ vô số Như Lai, xây dựng các ngọn tháp v.v... và cuối cùng chứng đạt Phật quả. Tập này còn đi xa nữa, tiên đoán thời gian khi các vị Tỷ kheo có danh tiếng trở thành Phật, với danh hiệu gì và ngự trị nên thế giới quốc độ nào (49). Tập này cũng tuyên bố rằng các vị Tỷ kheo già và yếu ớt, không thể và do vậy không có đại nguyện (Sprhà) để thành Phật hay để chứng những thần lực thuộc Phật quả. Chính những vị này cũng không bị bỏ rơi. Các vị này như người nghèo đã xa lìa phụ thân lâu ngày và không biết rằng cha mình giàu có. Người nghèo này không thể tin là được thừa tự tài sản này. Cũng vậy các vị Sràvakas (Thanh văn), dù cho không có ý muốn hay không đủ sức để chứng sự huy hoàng của Phật quả, cũng có thể chứng quả vị ấy vì đó là quyền trưởng tử (50) của mình.

Cũng có nói đến một hạng Tỷ kheo sau này sẽ thành các vị Thanh văn, tự bằng lòng với Niết bàn của mình và không có Bồ-tát nguyện, các vị này sẽ tái sanh trong những quốc độ thế giới mà đức Thích Ca Mâu Ni sẽ xuất hiện dưới những danh hiệu khác, và tại những thế giới này, các vị trên, nhờ ảnh hưởng của Ngài, sẽ phát tâm ao ước Như lai trí (tathàgatajnàna) và cuối cùng sẽ chứng ngộ được trí này (51).

Ví dụ tốt đẹp sau đây được dùng trong tập này nêu một cách rõ rệt mục đích của tập Pundarika, nghĩa là tất cả vị Tiểu thừa cuối cùng rồi cũng thành Phật dù cho các vị này không cố gắng đạt tới hay các vị này nghĩ rằng mình không thể đạt tới: Một người chỉ đường hướng dẫn một số đông người đến nước Mahàratnadvìpa và phải đi ngang qua một khu rừng rộng lớn. Sau khi đi một khúc đường, các người này mệt mỏi, hốt hoảng và đòi trở về. Người chỉ đường có khả năng rất thiện xảo về phương tiện (upàya-kusala) dùng thần thông hiện ra một nước khác rồi bảo các người đi đường tạm nghỉ ở nơi đây. Sau khi mọi người được nghỉ ngơi và khỏe khoắn trở lại, người chỉ đường khiến nước ấy biến mất và nói cho các người ấy biết nước ấy chỉ là một nước được hóa phép giả tạo của mình và nay phải đi tới nước Mahàratnadvìpa. Cõi nước được biến hiện là Niết bàn của Tiểu thừa, còn Mahàratnadvìpa với là mục đích cứu cánh (tức là Phật quả) (52).

Những ví dụ này nêu rõ mục đích rõ rệt của tập kinh này. Tập này không phủ nhận địa vị ưu tiến của Tiểu thừa, nhưng muốn đặt Tiểu thừa vào một địa vị phụ thuộc Đại thừa, với thâm ý muốn chứng tỏ lời dạy chân chính của Đức Phật không phải là Tiểu thừa mà chính là Đại thừa.

Hai lời tuyên bố được dùng để chứng minh Đại thừa là lời dạy trung thực của Đức Phật

Tập Saddharmapundarika dùng hai lời tuyên bố trong văn học Tiểu thừa để chứng minh Đại thừa là chân chính trung thực và chứa giữ những lời dạy quan trọng của Đức Phật.

1/- Lời tuyên bố đầu tiên là Đức Phật, sau khi giác ngộ đã ngần ngại không biết nên truyền thuyết sự thật hay nhập Niết bàn.

Trong kinh Ariyapariyesana (53) có tuyên bố rằng sự thật (Dhamma) là sâu kín, khó hiểu, tuyệt luân, vượt ngoài ngôn ngữ văn tự và chỉ người có trí mới hiểu thấu. Loài người bị đắm say vào dục vọng và rất khó có thể hiểu được Paticca-Samuppàda (lý Duyên khởi) hay Nirodha (Diệt đế), cho nên truyền thuyết chánh pháp là vô ích vì sẽ không có ai hiểu Ngài và sự cố gắng khó nhọc của Ngài sẽ trở thành vô dụng.

Nhận thấy những tư tưởng ấy đang trải qua trong tâm trí Đức Phật, Phạm Thiên hiện ra và thỉnh Đức Phật truyền thuyết chánh pháp. Phạm Thiên thưa rằng dù cho Magadha đầy rẫy những tôn giáo không thanh tịnh, tuy vậy vẫn có những chúng sanh với căn tánh thanh cao, với khả năng nhận thức sâu rộng, và sự giảng dạy chánh pháp sẽ cứu những vị này khỏi các thống khổ ở đời và đưa các vị này đến những cảnh giới tịnh lạc. Đức Phật nhận thấy giá trị lời nói của Phạm Thiên và quyết định truyền thuyết chánh pháp.

2/- Lời tuyên bố thứ hai là Đức Phật giảng chánh pháp không nhất luật như nhau (54).

Sau khi tìm hiểu tâm tánh và khả năng của những người Ngài muốn giảng dạy, Ngài lựa chọn những bài kinh thích hợp với tâm tánh của chúng và như vậy Ngài hướng dẫn chúng vào chánh pháp. Đối với người cư sĩ, trước hết Ngài giảng về Dànakathà, Sìlakathà, Saggakathà, Kàmànam àdìnavam okàram samkilesam, Nekkhamme ànisamsam (lời dạy về bố thí, về trì giới, về thiên giới, những nguy hiểm, những tệ hại, những nhiễm

ô củA-dục vọng, và những lợi ích của giải thoát). Ngài sửa soạn tâm trí người đệ tử Bà-la-môn với những cuộc đàm thoại về các vấn đề tế tự, giai cấp v.v... và giới thiệu chánh pháp một cách thích hợp với tâm trí người Bà-la-môn. Đối với người nông phu, Đức Phật giảng chánh pháp với những ví dụ hay vấn đề liên hệ đến cày ruộng v.v... (55). Chỉ sau khi Ngài nhận thấy tâm trí của những người nghe được sẵn sàng, Ngài mới giảng dạy những giáo lý cao hơn tức là Dukkha, Samudaya, Nirodha và Magga (Khổ, Tập, Diệt, Đạo), những giáo lý này theo Tiểu thừa là những giáo lý cao siêu và thâm thúy nhất (Sàmukkamsikà dhammadesanà) của lời Phật dạy (56).

Lời tuyên bố thứ nhất về sự phân vân của Đức Phật khi Ngài mới giác ngộ dưới cây Bồ đề, Ngài không hiểu nên sống thanh tịnh trong một chỗ thanh vắng hay đi ra ngoài giảng chánh pháp Ngài mới chứng ngộ. Tập Pundarika xem lời tuyên bố này như là một sự thú nhận của Tiểu thừa về tâm trí tầm thường của các vị này. Câu chuyện xoay quanh vấn đề này là đức Sàkyamuni ra đời khi một trong năm Kàsàyas (ngũ trược) (57) hay khi 62 tà kiến như nityam (thường kiến), astiti (hữu kiến), nàstiti (đoạn kiến) v.v... được thịnh hành (58), khi con người bị chi phối bởi trsnà (ái), moha (si), kàma (dục vọng) và không có những công đức của những vị Bồ-tát đã chất chứa trong các đời trước (cìrnacaryà purimajàtisu) khi các ác trược ngự trị trên quốc độ này. Đức Phật chấp nhận lời thỉnh cầu của Phạm Thiên, đứng ra để thuyết dạy chánh pháp. Nhưng Ngài nhận thấy tầm mắt của thính chúng quá thiển cận để thâm quán được giáo lý sâu kín của Ngài. Và rất có thể các thính chúng sẽ mắc vào tội phỉ báng những giáo lý này. Do vậy, Ngài mới nghĩ nên theo gương các Đức Phật tiền

bối, tìm một vài phương tiện để giảng dạy chánh pháp, dưới những hình thức sắc tướng khác nhau.

Khi dân chúng theo đuổi những mục đích thiển cận (hinàdhimukta), man tiện, tánh tình hạ liệt, dân chúng sẽ không tha thiết cố gắng nếu được dạy là phải hướng đến Phật quả. Do vậy, đức Thế Tôn đi đến Ba la nại để dạy cho năm vị Tỷ kheo giáo lý tịnh lạc (dharmam prasàntà bhùmim) (50) và giáo lý này xem Niết bàn Tiểu thừa là mục đích tối thượng. Về sau (pascime ca kàle), khi Ngài được một số người xuất chúng (putràn dvipadottamàm) đã trải nhiều kiếp cố gắng tu tập để chứng vô thượng Bồ đề, Ngài nghĩ đã đến lúc giảng dạy giáo pháp tuyệt diệu (Sàmutka rsikì dharmadesanà), liên hệ đến sự chứng quả Phật trí (Buddhajnàna) (60). Tuy vậy giáo lý này được giảng dạy với một hình thức ngôn ngữ mà người chưa được huấn luyện không thể hiểu thấu (61).

Tập Pundarika lại nói thêm rằng các hàng Thanh văn và Duyên giác không thể hiểu thấu (62). Tập Prajnà-pàramità đi xa hơn nữa và tuyên bố rằng tổng số trí tuệ của vô số Màudgalyàyana (Mục Kiền Liên) và Sàriputra (Xá Lợi Phất) không thể bằng một phần nhỏ nhiệm nhất về trí tuệ của một vị Bồ-tát đã thực hành hạnh Bát nhã Ba-la-mật (63).

Lời tuyên bố thứ hai của hàng Tiểu thừa là Đức Phật giảng dạy giáo lý theo một phương thức thích hợp với khuynh hướng và khả năng của thính chúng, và lời tuyên bố này là một cơ hội cho tập Pundarika khoe khoang ưu thế trí thức của các nhà Đại thừa hơn các nhàTiểu thừa.

Lời tuyên bố phê bình rằng Đức Phật giảng cho quần chúng giáo lý của mình bằng cách dùng 100 phương tiện, sau khi quán xét khuynh hướng tâm tánh (àsaya), lý tưởng

tâm linh, những công đức tôn giáo và sự sai biệt của những hành động của chúng (citràni karmàni). Muốn cho giáo lý của mình có khả năng hấp dẫn, Đức Phật dùng nhiều danh từ để diễn đạt, lý luận và thí dụ. Và thật sự, với mục đích này, lời dạy của Ngài đã được giảng dạy dưới 9 hình thức, ví dụ: Sùtra (kinh), gàthà (kệ), itivrtaka (bổn sự), jàtaka (bổn sanh), adbhuta (vị tăng hữu), nidàna (nhân duyên), aupamya (thí dụ), citra (?) và geyya (ứng tụng) (64). Chính vì những người có lý tưởng thấp kém, chưa thực hành các bổn phận cần thiết dưới thời các Đức Phật tiền bối, đang còn đam mê thế giới này với những nổi vui buồn của nó, mà Đức Phật phải giảng dạy làm sao chứng được Niết bàn cho tự thân mình. Đây chỉ là một phương tiện Đức Phật phải dùng để hướng tất cả chứng đến Phật trí, nhưng Ngài không tuyên bố tất cả đều sẽ thành Phật, vì thời gian tính chưa thuần thục. Nay thời gian đã đến, sự thật về 9 bộ loại kinh chỉ là những xảo phương tiện đưa mọi người đến giải thoát tối hậu được tuyên bố. Vì chúng là con trai của Đức Phật, thân tâm trong sạch, sáng suốt và bác học, đã làm trọn những bổn phận dưới thời vô số các Đức Phật quá khứ, các kinh điển Vaipulya được truyền thuyết cho những vị này (65). Nhận thức được những lý tưởng cao đẹp của những đệ tử này, Đức Phật dạy cho các vị này biết trong tương lai sẽ thành Phật và những ân nhân của thế giới này. Nếu hàng Thanh văn chỉ nhờ một câu kệ của tập Sàsana (Pháp hoa) (66) này thời các vị sẽ thành Phật.

Để nêu rõ Đức Phật chỉ dạy có một giáo lý, được hiểu sai khác tùy theo tâm tánh và khả năng của chúng, tập Pundarika dùng một số ví dụ rất đặc biệt, một trong những ví dụ này là như mây cho nước mưa tưới cây lớn,

cây nhỏ, bụi cỏ v.v, trên vô số thế giới, những cây lớn, cây nhỏ, bụi cỏ v.v... thâu hút nước mưa khác nhau tùy theo khả năng, và lớn lên, tùy theo lớn nhỏ và thuộc loại; cũng vậy Đức Phật mưa nước chánh pháp cùng một hương vị (rasa), như vị giải thoát (vimuktirasa), vị vô tham (viràga-rasa), vị diệt tận (nirodharasa) v.v... (67), đưa đến toàn tri (Sarvajna-jnàna), nhưng tạo nên kết quả khác nhau tùy theo khả năng của những đệ tử. Ví dụ mặt trời chiếu một loại ánh sáng trên mọi loài chúng sanh cũng dùng đến để nêu rõ Đức Phật chỉ dạy một loại chánh pháp.

Những ví dụ này chưa đủ để làm thỏa mãn một số Thanh văn, các vị này hỏi vì sao lại chia ra ba hạng Sràvaka (Thanh văn), Pratyekabuddha (Độc giác) và Bodhisattva (Bồ-tát). Hai ví dụ trên không thể áp dụng triệt để cho Đức Phật, vì mặt trời và mây không có lo nghĩ gì đến những đối tượng của lòng tốt của mình, trái lại Đức Phật luôn luôn phân biệt các hàng đệ tử tùy theo các vị này thuộc hàng hạ phẩm, trung phẩm hay thượng phẩm (68), mức độ của các công đức tôn giáo và khả năng của chúng. Không những vậy, sự thật Đức Phật không nghĩ rằng nên giảng dạy chánh pháp đưa đến sự toàn tri (sarvajnàjnàna) vì chưa chắc đã đưa đến hạnh phúc cho các hàng đệ tử khi chưa được thích ứng chứng được trí này. Tập Pundarika lại dùng một ẩn dụ để nhấn mạnh điểm này. Một người làm đồ gốm nặn ra từ một thứ đất sét nhiều loại bình khác nhau, bình đựng sữa đông, bình đựng sữa tươi v.v... như pháp của Đức Phật, dù có dùng qua ba danh từ cũng vẫn là một thực chất. Đây đề cập đến Nhất thừa (ekayàna) được giải thích theo ba cách, đến Phật trí (Buddhabodhi) giảng giải dưới ba hình thức (Buddhabodhim tridhà vibhàsye ha prakàsayeyam) (79).

Ẩn dụ này kết luận rằng không thể xem Đức Phật đã nói rằng Ngài dùng Tiểu thừa để hướng dẫn một số đệ tử, vì nói như vậy là gán cho đức Đạo sư có tánh xan lẫn (màtsarya), ganh ghét (irsyà), tư ý (chandaràga) và ác ý (pàpacitta), và như vậy là quá vô lý.

Những điểm trên cho ta thấy rõ, theo tập Saddharmapundarika, Tiểu thừa thật sự là một giáo lý thấp kém, nhưng chỉ là một xảo phương tiện (upàya-kausalya) Đức Phật dùng vì trí tuệ thấp kém của những đệ tử đầu tiên của Ngài.

Tập này lại tiếp tục loại trừ một nghi vấn của đối phương có thể gây ra đối với sự chánh trực của vị Đạo sư khi Ngài dùng các xảo phương tiện. Tập này dùng một ẩn dụ để loại trừ nghi vấn này. Một lão già triệu phú có một ngôi nhà lớn có thể chứa 500 người, nhưng nhà chỉ có một cửa vào và một mái nhà bằng rơm (trna). Thình lình ngôi nhà bị cháy, ông lão già ra khỏi gian nhà, nhưng 20 người con trai của mình ở lại trong nhà, không kể gì lửa cháy. Ông lão tự nghĩ có đủ sức mạnh đưa các người con đến chỗ an toàn. Người cha cho các người con biết lửa cháy vàkhuyên ra khỏi nhà, nhưng các người con không tin người cha. Vì người cha biết các loại đồ chơi mà con mình thích thú, ông dùng một xảo phương tiện (upàyakausalya) để quyến rũ các người con ra khỏi nhà bằng cách cho người con các đồ chơi như xe bò (garatha), xe dê (ajaratha), xe nai (mrgaratha). Ông đặt các đồ chơi này bên ngoài căn nhà và các người con chạy ra khỏi nhà để lấy các đồ chơi này. Khi người cha thấy các người con thoát khỏi chỗ nguy hiểm, ông ấy rất sung sướng và không cho các con ông những đồ chơi tầm thường như ông đã để ngoài cửa,

nhưng ông cho nhiều đồ chơi rất có giá trị vì ông ta rất giàu (70).

Đức Phật được ví dụ với người cha giàu có, và ba cỗ xe ví với ba thừa. Phương tiện để ra khỏi ngôi nhà cháy chỉ có một và vị Đạo sư quyến rũ đệ tử mình ra khỏi lửa chỉ do một cửa ra và cho chúng cỗ xe vô giá, tức là Buddhayàna (Phật thừa) (71). Ẩn dụ này có thể bị chỉ trích, vì các nhà Tiểu thừa có thể phê bình Đức Phật hứa một điều mà cho vật khác và như vậy Đức Phật có thể bị chỉ trích là đã nói láo. Tập Pundarika trả lời rằng tuy Đức Phật nói đến ba thừa, nhưng luôn luôn Đức Phật chỉ nghĩ đến Nhất thừa tối thượng. Với những lý luận, ẩn dụ trên, tập này cố xác nhận Đức Phật chỉ có một tôn giáo và đó là Đại thừa, nhưng các vị đệ tử đầu tiên không đủ sức thông minh để nhận thức, và đạo Phật mà các vị này thông hiểu chỉ là một quan điểm hời hợt thiển cận về tôn giáo.

Những lý do phải xem Sràvakayàna (Thanh văn thừa) là Tiểu thừa

Dù cho thái độ hòa giải của tập Saddharmapundarika, cố gắng nêu rõ các vị Nirvànagàmim (đã chứng Niết bàn Tiểu thừa) cuối cùng sẽ thành Nhất thế trí (Sarvajnas) và Tiểu thừa chỉ là một xảo phương tiện, điều rất rõ ràng là tập này cũng như các tập Đại thừa khác đều có một thái độ kẻ cả và cố gắng xác nhận Đại thừa cao thượng hơn Tiểu thừa rất nhiều.

Tập Sùtràlankàra nói rằng có bảy đặc tính, mà Đại thừa phải được xem là lớn: Một là nền tảng (àlambana: duyên) là lớn vì kinh điển Đại thừa rất sai biệt và vô số lượng. Thứ hai quả chứng (pratipatti) của Đại thừa là lớn vì Đại thừa

thành tựu hai mục đích: Tự lợi và lợi tha. Thứ ba, kiến thức do Đại thừa giảng dạy là sâu kín vì đi sâu vào Không tánh (nairàtmyabhàva) của cả nhân và pháp (pudgala và dharma). Thứ tư, Đại thừa đòi hỏi nhiều khổ hạnh lớn, vì Đại thừa đòi hỏi sự tinh tấn tha thiết trải nhiều đời, nhiều kiếp. Thứ năm Đại thừa là lớn trong những vật liệu phương tiện, vì người theo Đại thừa không cần phải rời khỏi cuộc đời, miễn rằng các vị này không bị ràng buộc vì đời. Thứ sáu Thành quả (Samudàgama) của Đại thừa là lớn, vì Đại thừa đưa đến bala (lực), vaisàradya (vô úy) và 18 àvenikadharmas (bất cộng pháp) (72). Thứ bảy và cuối cùng, Đại thừa là lớn trong sự thi hành những trách nhiệm của Đức Phật, nghĩa là trong sự trình bày về chứng quả Bồ đề (Sambodhi) và Đại bát niết bàn (Mahàparinirvàna) (73).

Danh từ Hìnayàna (Tiểu thừa) cũng đủ nêu rõ địa vị thấp kém mà các nhà Đại thừa dành cho Tiểu thừa. Danh từ thường dùng trong văn học Đại thừa là Sràvaka (Thanh văn) và Pratyekabuddha (Độc giác). Những danh từ này không có màu sắc gì và những người Tiểu thừa cũng dùng chữ Sàvaka hay Sràvaka trong những danh từ Pakatisàvaka (Tự tánh Thanh văn), Aggasàvaka (Đệ nhất Thanh văn), Sàvakasangha (Thanh văn tăng già), Sàvika (Nữ thanh văn) v.v... Danh từ Pratyeka (Pacceka) buddha (Độc giác Phật) cũng được các nhà Tiểu thừa thường dùng. Danh từ Hìnayana được dùng để chỉ rằng các hàng Thanh văn và Độc giác Phật là Hìnàdhimukta (hạ liệt) (74). Các vị này cũng được gọi là Pràdesika (tạp thừa) vì tâm trí các vị này chỉ có một cái nhìn phiến diện (pràdesika) chứ không tổng quát về sự thật (75).

Àsaya (khuynh hướng)

Tập Sùtràlankàra (Đại trang nghiêm kinh) phân tích nêu rõ rằng vì hàng Thanh văn là hìnàdhimukta và do vậy sự tinh tấn, giảng dạy, công đức và thành quả của những vị này thấp kém nếu so sánh với các vị Đại thừa (76). Chính do bản nguyện của mỗi người mà giáo pháp được giảng dạy, và chính do giáo pháp được giảng dạy mà chúng ta tinh tấn tu trì. Chúng ta gặt hái công đức tùy theo sự tinh tấn của mình và quả Bồ đề xứng lượng với công đức của chúng ta, hoặc Sràvakabodhi (Thanh văn giác), Pratyekabodhi (Độc giác) hay Mahàbodhi (Đại bồ đề) (77).

Như vậy sự phân loại dựa lên trên Àsaya (khuynh hướng) của từng cá nhân. Các hàng Thanh văn hay Độc giác bị các nhà Đại thừa khinh rẻ vì các vị này chỉ lo phần tự giác (àtmaparinirvànàsaya) mà không hướng đến sự dắt dẫn người khác đến Niết bàn, không kể đến tự thân. Vì các vị này chỉ hướng đến quả vị A-la-hán mà thôi chứ không hướng đến quả vị Phật cứu độ cho muôn loài, vì các vị này chỉ ao ước chứng được Dharmacaksu (Pháp nhãn) mà thôi, nên các vị này là Hìnàdhimukti (nghĩa là khuynh hướng hạ liệt). Lý tưởng tự giải thoát của các nhà Tiểu thừa đã bị tất cả học phái Đại thừa đả kích với những danh từ hết sức quyết liệt như ích kỷ tâm linh (àdhyàtmika svàrthaparatva): Các nhà Đại thừa, không có thiết thực mấy đi nữa, cũng phải được tán thán bởi tâm nguyện Paràrtha, nghĩa là hy sinh tự lợi để phục vụ lợi tha hay đặt phần tự lợi (78) dưới phần lợi tha. Tập Sùtràlankàra (79) dùng một ví dụ rất quen thuộc để chứng minh mục đích cao đẹp của Đại thừa.

Yàtha punyam prasavate paresàm bhojanam dadat.

Na tu svayam sa bhunjànas tathà punyamathodayah

(Như công đức tôn giáo được tác thành nhờ cho kẻ khác đồ ăn chớ không phải nhờ ăn đồ ăn ấy, cũng vậy các nhà Đại thừa hưởng nhiều công đức hơn nhờ giúp người khác chứng Niết bàn, chớ không phải chỉ lo Niết bàn cho chính mình như các nhà Tiểu thừa).

Lý tưởng này của Đại thừa được tập Bhàgavata (80) đề cập đến khi Prahlàda nói rằng:

Pràyena devamunayah svavimuktikàmà
Maunam caranti vijane na paràrthanisthàt,
Naitàn vihàya krpanàn vimumuksa eko
Nànyam tvadasya saranam bhramato nupasye.

(Bạch Thế Tôn, nhiều khi các vị ẩn sĩ muốn lo tự giác, theo hạnh im lặng trong rừng sâu, không dấn thân lo đến lợi tha. Tôi không muốn chỉ lo phần tự giác mà bỏ quên những người khác. Tôi không tìm thấy cho tự ngã khắc khoải của tôi một chỗ quy y nào khác nơi Ngài).

Lý tưởng của các nhàĐại thừa chắc chắn rất cao thượng và có sức hấp dẫn mọi người rất mạnh mẽ, nhưng con đường thực hành để được giải thoát phải trải qua vô lượng vô số kiếp, con đường ấy không thể hấp dẫn tất cả mọi người.

Các nhà Tiểu thừa không phủ nhận sự phát nguyện thành Phật thật rất cao thượng, nhưng các vị này nghĩ rằng đối với những người có công đức và khả năng kém xa các vị Bồ-tát thời khuyên họ cố gắng tinh tấn để thành Phật thật là vô ích và không thiết thực. Lời buộc tội các vị Thanh văn không có những hành động lợi tha thật không chính xác. Câu kệ trong kinh Dhammapada (Pháp cú) (81):

Dhammadànam sabbadànam jinàti

(Bố thí pháp thắng hơn tất cả loại bố thí),

và lời dạy trong tập Dìgha Nikàya và trong Vinaya: (82)

"Caratha, bhikkahve, càrikam bahujanahitàya bahujana-sukhàya lokànukampàya atthàya hitàya sukhàya devamanus-sànam"

(Hãy đi, này các Tỷ kheo, và truyền thuyết chánh pháp, vì lợi ích cho số đông, vì hạnh phúc cho số đông, vì lòng thương tưởng cho đời, vì lợi ích, vì hạnh phúc cho chư thiên và loài người).

Hai câu trên nêu rõ ràng các nhà Tiểu thừa không phải ích kỷ như các nhà văn Đại thừa miêu tả. Điều mà các nhà Đại thừa xem các vị Tiểu thừa là ích kỷ là vì các nhà Tiểu thừa trước khi nghĩ mình có khả năng giải thoát cho các người khác, chỉ sống trong phòng tu của mình mà lo phần tự độ. Chỉ sau khi chứng được chánh tri kiến, các vị này mới tự xem là đủ khả năng để giúp đỡ người khác chứng được trí tuệ tương tự. Nhưng trong khi các vị này đang còn trong thời tu tập, nghĩa là trước khi chứng quả A-la-hán, các vị này cũng đến thăm các nhà cư sĩ và giảng cho chúng những nguyên tắc cơ bản của đạo Phật; và những vị trưởng thượng cũng thâu nhận và dạy cho đệ tử tu tập những nguyên tắc cao siêu hơn về tôn giáo. Đời sống của các Ngài Xá Lợi Phất, Mục Kiền Liên, Ca Chiên Diên, Đại Ca Diếp và các vị khác đã nêu rõ hành động vị tha (paràrthava) sau khi những vị này chứng quả A-la-hán. Trong kinh Lohicca có nói rằng chánh pháp cần phải được truyền bá, nếu không thì như vị vua tự thọ hưởng bao nhiêu bổng lộc của quốc gia riêng cho mình (83).

Kinh Sùtràlankàra không bỏ lỡ cơ hội này để chứng minh sự ích kỷ của các nhà Tiểu thừa. Tập này nói rằng các hàng Thanh văn (Sràvaka) không dạy tín đồ phải phục vụ kẻ khác (paràrtha) mà chỉ dạy làm thế nào cho tự thân

chứng được nirvid (nhàm chán thế tục), viràga (vô tham) và vimukti (giải thoát). Tập này kết luận rằng một giáo lý dạy ích kỷ không thể trở thành lợi tha vì được dạy cho kẻ khác, vì giáo lý ấy khuyến khích tự lợi, tự giải thoát. Do vậy, giáo lý ấy là một yàna (thừa) ích kỷ (84).

Upadesa (giảng dạy) và Prayoga (tinh tấn)

Như vậy tự nhiên Upadesa và Prayoga tùy thuộc với Àsaya (khuynh hướng) (85). Một nhà Tiểu thừa không cần phải phát triển Bodhicitta (Bồ đề tâm) và cố gắng tu các hạnh Ba-la-mật. Các nhà Tiểu thừa không cần như các vị Bồ-tát phát nguyện đương chịu sự đau khổ vô lượng kiếp ở địa ngục hay ở Yamaloka, làm con vật hay con trùng để đưa tất cả chúng sanh đến nirupadhisesanirvànadhàtu (vô dư y Niết bàn) (86). Sự điều hòa đời sống theo giới luật Pràtimoksa (giới bổn), sự thực hành các bổn phận trong Bát chánh đạo và sự giác ngộ lý Tứ đế và lý Duyên khởi là vừa đủ với các vị này. Sự nhận thức thế giới không có tự ngã hay không có gì thuộc tự ngã là vừa đủ và các vị này không cần phải tìm hiểu thực hành tánh của Sùnyatà (chơn không), chân lý tối hậu.

Upastambha (huân tập công đức)

Muốn trở thành một vị Bồ-tát, cần phải có đủ công đức trong những đời trước. Trừ phi và cho đến khi những công đức ấy đạt đến mức độ cần thiết do các nhà Đại thừa đòi hỏi, một chúng sanh không thể trở thành một vị Bồ-tát hay thu hoạch được những lợi ích thiết thực của giáo lý Đại thừa. Các nhà Tiểu thừa có một quan điểm hoàn toàn khác hẳn. Theo tập Puggala Pannatti, người nào phạm ngũ nghịch (ànantarika) thời không thể nào giải thoát được (87), ngoài ra mọi người khác đều có thể giác ngộ, thời

gian dài ngắn tùy theo từng người. Do vậy nên không có đòi hỏi upastambha chất chứa công đức trong phương trình giải thoát của Tiểu thừa. Tất cả mọi loại, trừ năm loại ngũ nghịch trên, đều có thể giải thoát. Các nhà Tiểu thừa đạt mục đích của mình bằng cách xa lánh các hoạt động thế tục, còn các nhà Đại thừa đạt mục đích trên bằng những hoạt động thế tục, nhưng tâm trí luôn luôn không tham đắm thế sự.

Kàla (thời gian)

Vì các nhà Tiểu thừa không cần đến upastambha và vì àsaya của những vị này chỉ là giải thoát chứ không phải là thần lực đặc biệt của một Đức Phật, nên thời gian (kàla) đòi hỏi bởi một nhà Tiểu thừa để đạt mục đích tương đối ngắn hơn thời gian của một vị Bồ-tát (88). Tập Sùtràlankàra gợi ý rằng một nhà Tiểu thừa có thể đạt được mục đích trong ba đời. Đây nói đến sự tin tưởng của Tiểu thừa cho rằng trải qua bảy đời, có thể đạt được mục tiêu, năm trong bảy đời này phải trải qua trong thánh quảDự lưu (Srotàpanna) (89). Tập Sùtràlankàra trong khi tính đến số tái sinh để ra ngoài bốn lần tái sinh dự bị cho giai đoạn Dự lưu cuối cùng. Cách tính này đôi khi cũng được một số Tiểu thừa chấp nhận (90).

Sự sai khác giữa Pratyekabuddha (Độc giác) với Sràvaka (Thanh văn) và Samyaksambuddha (Chánh đẳng giác)

Dẫu cho các nhà Pratyekabuddha luôn luôn được phân loại với các nhà Thanh văn là Hìnàdhimukta (hạ liệt), các vị này được xem là trung phẩm (91). Các nhà Đại thừa là thượng phẩm, Uttama hay Srestha. Tập Pundarika nêu rõ địa vị tương đối của những vị này như sau: "Các vị Thanh văn là những vị nghe theo lời dạy của các người khác

(paraghosàsravànugama), tự cố gắng để hiểu bốn sự thật và chứng Niết bàn cho mình. Các vị Độc giác là những vị muốn tự kiềm chế, muốn được an tịnh và trí tuệ nhưng không được sự giúp đỡ của một vị tôn sư (anàcàryakam) và tự tìm Niết bàn cho mình sau khi hiểu hetu (nhân) và pratyaya (duyên) nghĩa là lý nhân duyên. Các vị Đại thừa là những vị cố gắng đạt được Phật trí mà không cần đến một vị tôn sư, tìm kiếm Phật lực để cứu tất cả chúng sanh, được giải thoát an vui (92).

Tập Dasabhùmikasùtra đi sâu vào chi tiết hơn và phân biệt ba hạng trên như sau: "Các vị Thanh văn là những vị đã thành tựu viên mãn (paribhàvyamàna) mười thiện hạnh (Kusalakarmapatha) nhờ trí tuệ của mình (prajnà), có một cìtta (tâm) chỉ có thể hiểu được một phần sự thật, rất sợ hãi phải sinh trưởng trong ba giới (dhàtu), tùy thuộc sự giáo huấn của người khác và không thể có lòng đại bi (Mahàkarunà). Các vị Độc giác là những vị thanh tịnh hơn, thể nhập sự thật không cần sự giúp đỡ của người khác, có thể hiểu triệt để lý nhân duyên, nhưng các vị này cũng không có lòng đại bi. Các vị Đại thừa hay Bồ-tát là những vị thanh tịnh hơn nữa, đã thuần thục phương tiện thiện xảo (Upàyakausalya), phát đại nguyện (mahàpranidhàna), diệt trừ mọi phiền não, dùng Buddha-jnàna (Phật trí) làm àlambana (y chỉ), tự mình hoàn thiện trong các bhùmi (địa) và các hạnh Pàramita (Ba-la-mật), đã chứng được tất cả 10 bala (Thập lực) và mọi quyền lực thuộc Phật quả, và tâm Đại bi được phát huy triệt để (93)".

Tập Madhyamakàvatàra và các tác phẩm Đại thừa khác cũng phân biệt giữa Thanh văn, Độc giác và Bồ-tát với những đặc điểm như trên (94). Theo giáo sư Vallée Poussin, sự sai khác về vấn đề hiểu biết lý nhân duyên

giữa Thanh văn và Độc giác có tính cách lý thuyết hơn là thực sự vì vấn đề này thuộc một phần của sự thật thứ hai (Tập đế). Tập Abhidharmakosavyàkhyà (Câu xá luận thích) giới thiệu sự sai khác một cách mới mẻ hơn. Giáo sư Poussin tóm tắt như sau: "Vị A-la-hán, sau khi diệt trừ lòng vị ngã khỏi những tâm sở tác thành bản ngã vị kỷ của mình, bắt đầu chú tâm đến công việc của các người khác, sự chú tâm này phát sinh từ lòng từ bi và diệt tận mọi khổ đau, người bậc trung (madhya), nghĩa là các vị Độc giác, chỉ mong sự giải thoát, nghĩa là tận diệt mọi khổ đau, không phải hạnh phúc trong đời sống luân hồi hiện tại, vì sự hạnh phúc tạm bợ này là cội gốc của đau khổ. Vị thượng phẩm (Sretha), nghĩa là vị Bồ-tát muốn đem hạnh phúc tạm bợ (àbhyudayika) cho người khác và cả sự diệt tận đau khổ nghĩa là hạnh phúc tối thượng (nihsreyasa-svabhàva); hay vị này mong cầu người khác được hạnh phúc tối thượng và hạnh phúc tạm bợ (sukham àbhyudayika-naihsreyasikam) và cho mình sự diệt tận đau khổ nghĩa là Phật quả như là một phương tiện để thực hiện hạnh lợi tha (95).

Tập Abhidharma-Kosa (Câu xá) nói về tha tâm thông (para cittajnàna), tuyên bố rằng một vị Thanh văn thường chỉ chứng được tha tâm thông khi các vị này ở trong hai sát-na của darsanamarga (Kiến đạo), nghĩa là duhkhe dharmajnànaksànti (khổ pháp trí nhẫn) và duhkhe dharmajnàna (khổ pháp trí), còn hàng Độc giác có thể biết thêm sát-na thứ tám tức là Samudaye anvayajnàna (tri tùy sát tập hay tập loại trí) (96). Hàng Độc giác có thể có một hay hai trí lực tương tự hơn một vị Thanh văn nhưng quả vị (summun bonum) của cả hai đều giống nhau, đó là lý do vì sao các nhà Đại thừa xếp cả hai vị này vào trong một

loại tức là Tiểu thừa, các hàng Độc giác cũng là hàng Tiểu thừa nhưng thuộc hạng trung phẩm.

Giáo sư Poussin, trong bài về Độc giác (97) có nói lý do vì sao các hàng Độc giác có mặt trong văn học Phật giáo. Theo giáo sư, Đức Phật không ưa gì lắm đời sống ẩn dật của những vị ẩn sĩ, những vị này sống đầy dẫy trong thời đại của Ngài. Nhưng Ngài nhận thấy rằng những vị ẩn sĩ này có tất cả những đức tánh của một vị A-la-hán, nếu không phải là nhiều hơn. Để thâu nhận những vị này vào trong giáo hội Phật giáo, để đặt cho những vị này một vị trí trong thế giới tâm linh của Phật giáo, quan niệm các vị Độc giác được chấp nhận vào trong văn học Phật giáo. Những vị này được xem là những Phật tử tân tòng nhưng không thể chứng quả A-la-hán khi tôn giáo còn hoạt động; do vậy các vị này tiếp tục tiến bước trong đời sống tu hành trí đức và kết quả là các vị này do tự lực đã chứng được sự thật như Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã chứng (98). Vì đời sống cô độc của mình, vì không bao giờ có vị tôn sư hay vị hướng dẫn (kalyànamitra), và rất chán ghét sự tiếp xúc với người đời, các vị này không thể phát triển năng lực diễn giảng, năng lực này các vị A-la-hán có thể chứng được đôi phần.

Quan niệm các vị Độc giác được nói đến nhiều trong văn học Pàli về sau hơn là trong các tập Nikàya. Tập Milindapanha (99) so sánh những năng lực của vị Độc giác với Đức Phật và nêu rõ địa vị trung dung của vị Độc giác giữa Đức Phật và vị A-la-hán. Tập Majjhima Nikàya và tập Lalitavistara nói đến các vị Độc giác như những vị ẩn sĩ sống ngoài giáo hội Phật giáo, không phải trong địa vị trung dung giữa vị A-la-hán và Đức Phật (100). Tập Puggalapannatti (101) nêu rõ rằng cả Đức Phật và các vị

Độc giác chứng được sự thật, không nhờ một ai chỉ giáo nhưng các vị Độc giác không chứng được toàn tri và không nhiếp phục các quả vị (phalas) (102). Các nhà Tiểu thừa không phủ nhận địa vị tối thượng của Đức Phật trên các vị A-la-hán và Độc giác (103) về quyền lực khả năng, nhưng một Đức Phật chỉ ra đời sau rất nhiều kiếp (104), nên các vị này không mấy chú tâm về năng lực của một Đức Phật và vấn đề chứng ngộ Phật quả. Tuy vậy, tập Milindapanha tả uy lực đặc biệt của một Đức Phật, với những danh từ tương tự của các nhà Đại thừa, nhưng tập này chỉ đề cập đến Đức Phật Thích Ca Mâu Ni và một số Đức Phật khác được các nhà Tiểu thừa nói đến chớ không phải vô lượng vô số chư Phật của các nhà Đại thừa.

Sai biệt chủng tánh (Gotrabheda): Nguyên nhân chính về chí nguyện sai khác giữa mọi người

Tập Sùtralankàra (105) trả lời câu hỏi vì sao giữa những đệ tử của Đức Phật lại có những người có chí nguyện thượng, trung, hạ sai khác nhau. Câu hỏi này đưa đến sự bàn luận về vấn đề gotrabheda, sự sai khác về thứ hạng và sự nghiên cứu lời tuyên bố trong tập Aksaràsisùtra. Tập này nói rằng vì những phần tử tác thành một cá nhân sai khác nhau nên có vô lượng dhàtu (giới) sai khác. Tập này chia chúng sanh thành ba loại: Niyatagotra (định tánh), aniyatagotra (bất định tánh) và agotra (vô tánh).

Hạng đầu gồm những vị, nhờ công đức đời trước hay vì xu hướng nội tâm, sau này sẽ trở thành Sràvakayànà-bhisamayagotra (Thanh văn thừa loại tánh), Pratyeka-buddhayànà-bhisamayatotra (Độc giác thừa loại tánh) hay Tathàgatayànà-bhisamayagotra (Như lai thừa loại tánh). Hạng thứ hai gồm những vị còn ở lưng chừng và có thể trở thành Tiểu thừa hay Đại thừa. Hạng thứ ba gồm tất

cả chúng sanh còn lại, và hạng này lại còn chia thành hai loại (I) những vị không thể nào chứng được Niết bàn (atyantam), và (II) những vị hiện tại (tatkàla) chưa có thể chứng Niết bàn. Trong những vị Nigatagotrasthas (định tánh), chính những dhàtu (giới) quyết định về adhimukti (phát nguyện), còn adhimukti quyết định pratipatti (quả chứng), và chính tùy thuộc các bija (chủng tử) mà kết quả trở thành hìna (hạ), madhya (trung) và visista (thượng). Các hàng Thanh văn thấp thua hàng Bồ-tát vì hàng Thanh văn không có những công đức xuất chúng, cũng không có một loại công đức nào, vì các hàng thanh văn thiếu năm sức mạnh (bala) và sáu vaisàradyas (vô úy) (107). Tuy vậy các công đức của các vị này không được vĩnh viễn trường tồn vì các vị này chỉ mong cầu chứng được anupàdisega-nirvàna (vô dư y Niết bàn). Các công đức lại không đưa đến những kết quả to lớn vì các hàng Thanh văn không có phục vụ hoàn toàn cho lợi ích của người khác (aparàrtnatvàt).

Tập Lankàvatàra (108) cũng nói đến các gotra (tánh) và chia thành năm hạng người (abhisamayagotra) (phân loại hạng người tùy theo kết quả giác ngộ), nghĩa là Sràvaka-yànà- bhisamayatotra, Pratyekabuddhàyànà-bhisamaya-totra, Tathàgatayànà-bhisamayagotra (109), Aniyatagotra (bất định tánh) và Agotra (vô tánh). Các hàng Sràvaka-yànà-bhisamayagotra là những người mê say bởi lời dạy về tính cách linh động của những phần tử tác thành thân thể (skandhadhàtuyàyatanasvasàmànya-laksana) uẩn giới xứ tự đồng tướng và cũng nhận thức được đặc tánh của sự vật liên hệ đến lý Duyên khởi (pratityasamut-pàda-vinirbhàga-laksanaparicaye). Trong khi ở trong bhùmi (địa) thứ năm hoặc thứ sáu, những vị này giải thoát khỏi

những đau ốm về tương lai, nhưng không khỏi các vàsanà-klesa (phiền não tập khí) (110). Các vị này đạt đến một địa vị không còn thối chuyển và do đó, tuyên bố mình đã sống đời một vị thánh, chứng được tánh vô ngã của cá nhân, đạt đến Niết bàn và không còn phải luân hồi sanh tử.

Vị tác giả tập Lankàvatàra ở đây nói thêm rằng có hạng Thanh văn tự cho đã đạt đến Niết bàn nhờ chứng được tánh vô ngã của cá nhân, và một vài vị cho rằng nhờ hiểu được lý nhân duyên chi phối sự vật, nhưng sự thật không thể nào có Niết bàn nếu không chứng được tánh vô ngã của sự vật (dharmanairàtmya). Các vị này xem đó là cửa giải thoát (nìryàna) nhưng sự thật không phải vậy và do đó còn nắm giữ một phần trong nhiều tà kiến. Các vị Pratyekabuddhayànàbhisamayagotras là những vị đã mê say khi nghe đến các kinh nói đến sự giác ngộ đặc biệt của từng cá nhân, không ưa thân cận với người khác, và rất thích thú các thần thông. Các vị Tathàgatayànà-bhisamayatora, theo tập Lankàvatàra, có ba hạng: (I) những vị đã chứng ngộ tánh vô ngã của những loại gọi là hữu tình, (II) những vị cho rằng sự giác ngộ sự thật chỉ xảy ra trong tự thân, và (III) những vị đã chứng được sự vĩ đại của Phật sát (Buddhaksetra).

Các vị Aniyatagotra (bất định tánh) là những vị theo một trong ba tánh kể trên khi được nghe giải thích. Các vị này thật sự ở trong giai đoạn dự bị. Khi Àlayavijnàna (A lại da thức) của những vị này được gội sạch mọi klesa (phiền não) và Vàsanà (tập khí); các vị này trở thành Thanh văn hay Bồ-tát sau khi thọ hưởng hạnh phúc tu thiền nhờ chứng được tánh vô ngã của sự vật. Các nhà Tiểu thừa cũng chấp nhận sự phân loại này nhưng với một

ý nghĩa sai biệt. Tập Puggalapannatti và tập Kosa nói đến niyata và aniyatapuggala (Định tánh và bất định tánh hữu tình), những theo hai tập này, các hạng Niyata (định tánh) là hạng người vì phạm năm tội ngũ nghịch nhất định phải có tà kiến hoặc những bậc đã chứng một trong tám quả Thánh và nhất định sẽ đạt đến Niết bàn, còn các loài hữu tình còn lại thuộc bất định tánh, nghĩa là đời sống của các hạng này chưa được quyết định (111).

Danh từ Gotrabhù (Chuyển tánh) chiếm một địa vị trọng yếu trong phương thức giải thoát của Tiểu thừa. Danh từ này chỉ cho một người lần đầu tiên bước vào con đường dẫn đến Niết bàn sau khi ra khỏi hàng ngũ phàm phu (puthujjana) (112). Sau khi tu trì phần tâm linh, một người mới trở thành Gotrabhù, sau một sát-na bước vào thánh đạo, nhận thức được khổ đế thứ nhất trừ diệt các nghi vấn và sai lầm, thể nhận được Niết bàn và bắt đầu thi hành những bổn phận trong Bát chánh đạo. Vị này trở thành một vị Arya (Thánh) và đủ điều kiện để chứng được quả vị cao nhất trong các bậc Thánh. Chính trong ý nghĩa này mà tập Satasàhasrikà (thiên bách tụng) (113) cũng dùng danh từ Gotrabhùrastamaka trong khi nói đến các thứ bậc tu hành, trong ấy các loài hữu tình muốn đạt đến hạnh phúc hoàn toàn cần phải an trú.

Tiểu thừa bị Đại thừa công kích

Nay rõ ràng các nhà Đại thừa xem các nhàTiểu thừa như các tôn giáo và triết gia ngoại đạo của các vị Brahmavàda (tin theo Phạm thiên) và các vị Sàsvatavàda (thường kiến). Kinh Brahmajàlasutta (Phạm võng kinh) tuyên bố một số người trở thành Brahmavàda hay Sàsvatavàda, không phải vì tà kiến riêng nhưng bởi vì

chúng không có thể nghĩ gì cao hơn Phạm thiên hay xa hơn vài ngàn đời. Chính Đức Phật đã vượt qua giới hạn ấy và đã tìm ra những khuyết điểm của chúng (114). Do vậy chúng ta thấy có một sự phát triển tiếp tục về tư tưởng và những tân tư tưởng gia, những nhà Đại thừa đã xem tất cả những lời tuyên bố gán cho Đức Phật dưới một ánh sáng hoàn toàn mới lạ. Một khi một tư tưởng giới cao hơn đã đạt được, thời mọi lời tuyên bố tự nhiên được giải thích từ tư tưởng giới cao ấy. Các nhà Đại thừa thương hại các nhà Tiểu thừa vì những hiểu lầm của họ cũng như các nhà Tiểu thừa thương hại các nhà Brahmavàda hay Sàsvatavàda.

Theo các nhà Tiểu thừa, Niết bàn đánh dấu một địa vị cao hơn địa vị của Phạm thiên (115). Còn theo các nhà Đại thừa thời Niết bà chỉ là một sự thử thách tạm thời, còn Niết bàn chân thật thời cao thượng hơn trạng thái Niết bàn do các nhà Tiểu thừa nhận thức, cho nên các nhà Tiểu thừa được các nhà Đại thừa thương hại vì quan niệm và lý tưởng thấp kém của họ. Theo quan niệm của các nhà Đại thừa, các vị Tiểu thừa giống như những đứa trẻ chơi với các đồ chơi nhưng không có thể nhận thức được sự thật. Tập Kàsyaparivarta (116) nói rằng giống như những người con trai của bà hoàng hậu với một người nghèo không được xem là hoàng tử. Còn những người con trai của một vị vua với bà hoàng hậu hay với một thị tỳ nào cũng được xem là hoàng tử. Cũng vậy các nhà Tiểu thừa có thể là kết quả cùng một pháp giới (117) như các nhà Đại thừa nhưng không có thể được xem là trưởng tử của Đức Phật, giống như con trai của hoàng hậu với một người nghèo không được xem là hoàng tử.

Tập Prajnàpàramità cũng lặp lại vấn đề này và nói rằng trí tuệ của một vị đã hoàn thành Bát nhã Ba-la-mật không

thể so sánh với trí tuệ của một nhà Thanh văn đệ nhất. Tập Lalitavistara (118), tập Kàsyapa parivarta (119) và các tập khác đều nhấn mạnh về điểm một vị Bồ-tát phải phát triển Asprhà (không ham muốn) đối với Tiểu thừa. Tập Bodhicaryàvatàra (120) nghĩ rằng: tất cả công đức của các vị Thanh văn không có thể sánh bằng những công đức của một vị Bồ-tát đã phát Phật tâm. Còn tập Siksàsamuccaya (121) xem là một mùlàpatti (tội căn bản) nếu một vị Bồ-tát hoặc giao thiệp với một vị Thanh văn, vì như vậy sẽ làm trí tuệ của vị này trở thành muội lược, hay giảng Đại thừa cho một người mà căn bản thiện pháp (kusalamùla) không đủ để vị này có thể theo được giáo lý Đại thừa (123) và vị Bồ-tát này sẽ phạm một trọng tội nếu phát tâm hướng đến Thanh văn địa hay Độc giác địa (123). Tập Gandvyùha (124) kể một danh sách rất dài những khuyết điểm của một vị Thanh văn so sánh với một vị Bồ-tát và nêu rõ rằng các nhà Thanh văn không hiểu rõ được những hành động của Đức Phật ở tại Jetavana (Kỳ viên). Những nguyên nhân đề cập đến là vì trí tuệ của một Đức Phật vượt ngoài tầm hiểu biết của các nhà Thanh văn. Jnanacaksu (tuệ nhãn) của những vị này yếu ớt không thể thấy được những hành động của Đức Phật. Tập Prajnàpàramità (125) và tập Siksàsamuccaya (126) xem các nhà Thanh văn như là ác hữu khác với thiện hữu của những vị Bồ-tát vì các nhà Thanh văn khuyên các vị Bồ-tát nên bỏ con đường Đại thừa, một con đường giải thoát rất khổ cực và không tưởng, đòi hỏi một thời gian quá dài và khuyên theo con đường giải thoát Tiểu thừa là một một con đường thiết thực tốt đẹp hơn và đòi hỏi một thời gian ngắn hơn nhiều. Tập Pundarika (Pháp hoa) (127) gọi các nhà Tiểu thừa là

Abhimànika (tự phụ) vì các vị này không tin các lời tuyên bố của tập này.

Dù cho có sự cố gắng để chỉ trích Tiểu thừa trong hầu hết các tác phẩm Đại thừa, các tập này không thể phủ nhận công trình của các nhà Tiểu thừa trên con đường tu hành, nhất là sự tiến triển đạo đức. Theo tập Pundarika (128) trong một Buddhaksetra (Phật sát) có vô lượng vô số Thanh văn và những vị này rất tinh tấn và giống như những hòn ngọc không tì vết trong sự hộ trì giới luật. Sự khinh miệt dharma của các nhà Thanh văn và các nhà Độc giác được xem như là một tội căn bản (mùlàpatti) đối với một vị Bồ-tát (129). Tập Siksàsamuccaya (130) và tập Bodhicaryàvatara (131) khuyên các vị Bồ-tát phải kính trọng Thanh văn thừa và Đại thừa ngang nhau.

Tập Bodhisattvabhùmi (132) xem là một tội phạm nếu một vị Bồ-tát nghĩ rằng vị này không nên nghe, không nên học, không nên thực hành những pháp liên hệ đến Thanh văn thừa. Chúng ta thường thấy những vị Bồ-tát đến các vị Thanh văn (133) để nghe thuyết pháp. Và điều rất kỳ dị là Subhùti (Tu Bồ Đề) lãnh trách nhiệm thuyết giảng triết lý Sùnyatà (chân không) trong những tập Prajnàpà ramità. Như vậy rõ ràng rằng trong những giai đoạn đầu tiên của Đại thừa, các nhà Thanh văn rất được kính trọng. Điểm này cũng rất rõ ràng trong công thức đảnh lễ mở đầu cho những tác phẩm Đại thừa đầu tiên. Công thức này nói đến đảnh lễ chư Phật, chư Bồ-tát và các vị Thanh văn nữa. Trong một vài tác phẩm Đại thừa về sau, công thức này được rút ngắn đi. Các tập Satasàhasrikà, Saddharma-pundarika và Lalitavistara có công thức như sau: "Namah sarvatathàgata- pratyekabuddhàryasràvakebhyo v.v...." Công thức này được rút ngắn trong tập Siksàsamuccaya,

Sùtràlankàra và tập Mahàvyutpatti như sau: "Namah sarvabuddhabodhisattvebhyah".

Như vậy các tác phẩm Đại thừa đều công nhận sự tiến bộ của các nhà Thanh văn trên con đường tu hành và đời sống đạo đức của những vị này cũng được tán thán. Chỉ có lý tưởng của vị Thanh văn và quan niệm kém siêu hình của những vị này đối với sự vật không được các nhà Đại thừa tán đồng và do vậy những qui luật đạo đức và quan điểm triết lý của những vị này được các nhà Đại thừa xem là thiếu sót và nông cạn.

CHÚ THÍCH CHƯƠNG II

1- Xem Vinaya, Mv; i.5. 17; Mtu; III, tr.331, 345

2- Sogen trong quyển Systems of Buddhistic thought (trang 7 v.v...), xem Sarvam anitiyam, Sarvam anàtmam và Nirvànam sàntam như là ba nền tảng mà cả Tiểu thừa và Đại thừa dựa lên. Sự thật vô thường và vô ngã không được quan điểm chân không và chân như của Đại thừa chấp nhận là sự thật tuyệt đối. Thật ra Sarvam tathàtvam đã thay thế cả hai trong Đại thừa.

3- M. Vr. Tr.521; Burnouf, Intro, tr. 519.

4- Itiv, tr.37; Ud, tr.80.

5- Sata; tr. 120: Nàmamàtram idam yaduta Buddha iti.

6- Lankà tr.19: Alabdhàtmaka dharmàh katame yaduta Sasakharostra - vàjisana- vandhyàputra prabhrtayo dharmàh.

7- Sata; trl118: rùpam được xem ở đây nghĩa là dùng chữ nào thay cũng được. Trong tập pàncavimsati. "Màyà"

được dùng thế cho Sùnyatà trong công thức giống như trên.

8- M. Vr, tr.248.

9- Sùtra. tr.76. Trong tập Vijnaptimàtratà Sùnyatà cũng là bhùta-tathatà.

10- Xem, Dìgha I, tr.118; Anesaki dùng chữ Tathàgato thay vì chữ "Buddha" thật có ý nghĩa.

11- Lankà, tr.96: Catustaya-vinirmuktà tathàgatànàm dharmadesanà yadutaikatvànyatvobhayànubhayapaksa-vivarjità nàstyasti-samàropàpavàdavinirumktà.

12- M. Vr; tr.446-447: 14 vấn đề bất khả thuyết được chú giải.

13- Xem Lankà; tr.96.

14- M. Vr; chương I và XXIV; xem infra. Chương III (d).

15- Xem chi tiết Chương III (d).

16- Nàgàrjnuna cũng xem Pratìtyasamutpàda như là Sùnyatà; xem M. Vr; tr.503, 542:yah pratìtyasamutpàdah sùnyatàm pracaksmahe.

17- Majjhima, I, tr.191; Samyutta, III. tr.120; Itiv; tr.92; Sad, San (J.P.T.S), 1890, tr.69; Mil; tr.71; Dìgha, II, tr.154: Bodhic; tr.386; M Vr; tr.6, 160; Sàlistambasùtra, tr.70.

18- Asta; tr.3; Panca; tr.1; Bodhic; tr.430.

19- Xem Panca; tr.167a; Bodhic; tr.431. Cần để ý rằng sự hoàn toàn trong Prajnàpàramità có nghĩa là sự chứng ngộ được tuyệt đối qua sự thấu hiểu tánh không của mọi vật.

20- Sad.P; tr.46.

21- Ibid. tr.143.

22- Sad. P; tr.41 và xem Siksà; tr.95-96: "Ta chưa bao giờ thuyết chánh pháp trong những hình thức phân biệt, một cho Thanh văn, một cho Độc giác và một cho Bồ-tát".

23- Vallée Poussin trong bản dịch Pháp ngữ tập Le Musé, VIII (N.S), tr.271: "Ce point est enseigné par (Nàgàrjuna) notre maitre, quand il dit: "Le Granđ Véhicule la destruction; c'est la même vacuité dans la sens de destruction et de non-naissance".

24- Sùtrà; tr.68-70.

25- Cf. Kàs . P. tr.116, 80; Kàrikà (A.S.B. ms), tờ 2a Dharmadhàtor asambhedàt gotrabhedo nayujate. Àdheyadharmabhedàt tu tad bhedah parigìyate.39.

26- Sùtrà; tr.69, v.54

27- Giáo sư Lévi sửa lại bản chính "Anàtma-nibaddhàsaya" thành "àtmani bhddhàsaya". Xem bản dịch của Giáo sư, tr. 125 v.v...

28- Sùtrà; tr.70; tam avasthàtrayastham samdhàyoktam Bhagavatà Srìmàlàsùøtre, sràvako bhùtvà pratyeka-buddho bhavati punas ca Buddha iti.

29- Lankà; tr.65, 243.

30- Lankà; tr.133: Ekàyanamàrgàdhigamàvabodhah katamo yaduta gràhyagràhakavikalpa- yathabhùtà-vàsthànàd spravrtter vikalpasyaikayànàvabodhah. Cũng xem trang 155.

31- Xem bài của ông về Đại thừa trong tập Eastern Buddhist, I,II, tr.1 -2.

32- Quan điểm của các nhà học giả Nhật Bản lấy từ bài của ông Amstrong: "Biện luận về nguồn gốc của Đại thừa Phật giáo" trong tập The Eastern Buddhist, IV, I.

33- Sùtrà; tr. 3, 4. Đoạn này được bản sớ giải Trung Hoa của tập Thành Duy Thức để chứng tỏ sự chính xác của Đại thừa.

34- Về bị chú vấn đề Anàgatabhayas, xem bản dịch Pháp văn của ông Lévi, tập Sùtrà; tr. 6, 7 v.v....

35- Bodhic; tr. 431: Yac ca sùtré ' vatarati, vinaye ca samdrsyate, dharmatàm ca ca na vilomayati, tad Buddha-vacanam nànyad.

36- Xem quyển Early History, tr. 207, về một thảo luận đầy đủ chi tiết của sự phân loại các Tỷ kheo thuộc một học phái.

37- Suzuki, Outlines of Buddhism, tr. 16.

38- Hiển nhiên ông Kimura đã đề cập đến Chân đế và Tục đế.

39- Asta; tr.33.

40- Học phái thứ hai này không được đề cập riêng biệt trong phân loại của Thiên thai tôn, T. Richard, New Testament of Higher Buddhism, tr.41.

41- Xem T. Richard, tr.4; ở đây chữ "Giáo lý" hay "Pháp" được dùng thay cho danh từ "Phật giáo".

42- As. Res; XX, tr.399, 400.

43- Xem Tự phần Panca. Về thời gian của tập Prajnà-pàramità sớm nhất.

44- Sogen, Systems of Buddhistic Thought, tr.l173.

45- Xem Eastern Buddhist, IV.

46- So sánh Hardy, Manual of Buddhism, tr.312.

Ngài Xá Lợi Phất hỏi Đức Phật rằng các hàng Thanh văn như mình có thể thành Phật không, Đức Phật trả lời

không, nói rằng các hàng Thanh văn phải thành tựu các hạnh Ba-la-mật.

47- Sad. P, tr.64-5.

48- Sad. P, tr.36, 38, 60, 61; Sata; tr.502.

49- Sad. P, tr.65, 144, 148, 150, 152, 201.

Ngài Xá Lợi Phất, sau khi theo chánh pháp của vô lượng Phật, đảnh lễ các vị này và thực hành hạnh Bồ-tát, sẽ thành Đức Phật Padmaprabhà, và ngự trị trên Phật sát tên là Viraja...

50- Sad. P, tr.100, 101.

51- Sad. P, tr.186 v.v...

52- Ibid, tr.188.

53- Majjhima, I, tr.160 - 175; Dìgha II, tr.36.v.v...

54- Xem chương III (d) về Tục đế và Chân đế.

55- Majjhima, Àsayànusayam viditvàdhammam deseti v.v...

56- Dìgha, I, tr.148; Vinaya I, tr.15 .v.v...

57- Kalpakasàya, Sattvakasàya, Klesakasàya, Drstika-sàya Àyukasàya. Sad. P; tr.31, 43.v.v...

58- Sad. P; tr.48; Dìgha, Brahmajàlasutta.

59- Theo Tiểu thừa: khổ, tập, diệt, đạo là Sàmukkamsikà dhammadesanà (Xem Majjhima I, tr.350), nhưng theo tập Sad. P; (tr.60) Buddhajnàna chính là Sàmutkarsikì dharmadesanà.

60- Sad. P; tr.55 - 57, 60.

61- Ibid, tr.59: Bahùni samdhàvacanchi coktam durbo-dhyam etam hi asiksitehi.

62- Ibid; tr.19, 31, 70.

63- Sata; tr.121 - 2.

64- Sad, tr.71.

65- Nên để ý sự tương phản trong nguyên bản. Tập này nay công nhận các hàng Thanh văn đầy đủ những đức tánh, chính những đức tánh này mà các tác phẩm khác đã chỉ trích các hàng Thanh văn là thiếu sót thua các vị Bồ-tát và không thể hiểu giáo lý Đại thừa.

66- Sad. P; tr.46.

67- Ibid; tr.124.

68- Ibid; tr.140.

69- Ibid; tr.55.

70- Thí dụ này cũng được nói đến trong tập Lankà, tr.88.

71- Sad. P; tr.71 - 76.

72- Liệt kê xem Mvyut.7 - 9.

73- Sùtra; tr.171.

74- Trong tập Pug. P; tr.26, danh từ Hìnàdhimutta chỉ cho một người bất thiện làm các hành vi ác độc và phụng sự cho những hạng người tương tự. Danh từ trái lại là Panìtadhimutta, nghĩa là một người có đạo đức làm các thiện sự và phụng sự cho những người tương tự.

75- Xem Mvyut; tr.52; Dasa; tr.25.

76- Sùtra; tr.4.

77- Cf. Lal. Vis; P.34: àsayao dharmàlokamukham Hìnayàna-sprhanatà-yai samvartate. Adhyàsayo dharmà-lokamukham udàrabuddha dharmàdyàlambanatà yai-samvartate.

78- Siksà; tr.17.

79- Sùtra; tr.52.

80- Bhàgavata VII, IX, 44

81- Dh. P; tr.354.

82- Dìgha, II tr.45.

83- Dìgha, I tr. 229

84- Sùtra; tr.4.

85- Siksa; tr.4: những ai có Adhyàsaya thanh tịnh thực hành các hạnh Ba-la-mật; những ai thực hành các hạnh Ba-la-mật được an trú trong Đại thừa.

86- Panca; tr.81b.

87- Tuy vậy có một vài trường hợp rải rác nói rằng các vị phạm ngũ nghịch vẫn có thể giải thoát. So sánh tập Divyà; tr.261: kẻ giết cha sẽ không được một vị Tiểu thừa cho thọ giới nhưng được một vị Tỳ kheo thọ giới Bồ-tát cho phép thọ giới. Siksa; tr.17-18 nói rằng không một ai phạm tội ngũ nghịch có thể phát tâm hướng đến Thanh văn giác hay Độc giác.

88- Xem Kosa, III, d - 94a;

89- Về các chi tiết xem chương IV.

90- Sùtra, tr.4.

91- Sùtra; tr.4 và 168. Sách Sad. P; tr.140.

92- Sad. P; tr.80.

93- Dasa; tr.25-26

94- M. Ava trong tập Le Muséum (N.S) VIII, tr. 252.v.v...

95- E.R.E. II tr.740

96- Kosa Vii, 6.

97- E.R.E. X, tr.152-154.

98- E.R.E. X, tr.152

99- Mil; tr.160.

100- Majjhima III; tr.86.

101- Pul. P; tr.14 và 73.

102- So sánh Pug. P; tr.70. Đoạn này nói rằng Ngài Xá Lợi Phất, Mục kiền Liên và các vị khác được xem là đã chứng sự thật từ trước, chưa từng được nghe vàdiệt tận mọi khổ đau nhờ chứng ngộ chánh pháp.

103- Xem Samuyutta III; tr.65-66.

104- Dìgha II; tr.136 và tr.2.

105- Sùtra; Chương III

106- Ibid trang 10 v.v...

107- Xem chú thích của giáo sư Lévy về những chữ này trong bản dịch Sùtra, tr.26-27 của ông.

108- Lanka; tr.63-65.

109- Ba loại này được gọi là Niyata-gotra.

110- Vàsanà: những dấu vết để lại trong tâm trí bởi các hành vị thiện hay ác, những hành vi này tạo ra khổ hay lạc.

111- Pug. P; tr.13; Kosa, III. 44c, tr.137-138.

112- Majjhima III; tr. 256.

113- Sata; tr.1263.

114- Dìgha I, tr.12 v.v... II, tr.251.

115- Dìgha I, tr.223.

116- Kàs. P; tr.116 (80).

117- Cf. Sutra; tr.68.

118- Lal, Vis; tr.34.

119- Kàs. P; tr.50 và 115.

120- Boddhic, tr.18 và 48.

121- Siksa; tr.54 và 59.

122- Boddhic; tr.146 -147.

123- Siksa; tr.17 và 50

124- Gandavyùha; tr.9d.

125- Sata; tr.1185 v.v... Kàs. P; tr.50.

126- Siksa; tr.54.

127- Sad. P; tr.43.

128- Ibid; tr.24, 282, 285, 320.

129- Siksa; tr.54 và 59. Boddhic; tr.146 -147.

130- Siksa; tr.92. Boddhic; tr.146.

131- Boddhic; tr.146.

132- Xem Revue de L'histoire des Religions; 1909; tr.3.

133- Trong tập Gandavyùba có nói đến Ngài Sudhanu đến yết kiến rất nhiều vị Thanh văn để học những bổn phận của một vị Bồ-tát.

CHƯƠNG III

SO SÁNH GIỮA GIÁO LÝ TIỂU THỪA VÀ GIÁO LÝ ĐẠI THỪA

LỜI NÓI ĐẦU

Giáo lý Tiểu thừa được đánh giá trong các tài liệu Đại thừa đầu tiên.

Trong khi quan sát thái độ các nhà Đại thừa đối với các nhà Tiểu thừa, chúng tôi thấy các nhà Đại thừa dùng những giáo lý Tiểu thừa nhưng tự xem những giáo lý này chỉ là một sự trình bày thiếu sót về sự thật mà Đức Phật muốn hướng đến. Các tập Prajnàpàramitas nói đến những giáo lý hết sức quan trọng dưới cặp mắt của Tiểu thừa, như giáo lý Tứ đế, Duyên khởi, các phẩm trợ đạo Bồ đề, Bốn thánh quả, những phân loại chính và phụ tỷ mỉ về Giới, Tâm và Tâm sở. Tập này đề cập đến những giáo lý này cốt để nêu rõ đứng trên bình diện Sùnyatà (chơn không) những giáo lý mà Tiểu thừa hết sức quan tâm đến và đã cực nhọc phân tích một cách rất tỉ mỉ, những giáo lý này rất ít có giá trị vì chỉ thuộc Tục đế (Sàmvrta) và không thể đưa đến mục đích giải thoát và giúp đỡ chứng đạt được chân đế tối hậu. Tập Saddharmapundarika xem Tiểu thừa như một nấc thang đưa đến Đại thừa, không loại bỏ giáo lý Tiểu thừa như hoàn toàn vô dụng. Tập này nêu rõ giáo lý Tiểu thừa có giá trị của chúng. Dù những giáo lý này không đưa đến Chân đế nhưng cũng có thể đưa đến một địa vị mà từ đó có thể chứng được một cách dễ dàng

mục đích tối hậu theo quan niệm Đại thừa. Tập này cũng công nhận giáo lý Tiểu thừa cũng do Đức Phật thuyết giảng như giáo Đại thừa, nhưng giáo lý Tiểu thừa chỉ là những phương tiện Đức Phật phải dùng để đáp ứng trí tuệ kém cỏi của những vị đệ tử đầu tiên của Ngài. Tập Pundarika (1), về điểm này trích dẫn một câu Đức Phật nói:

"Ta là vị Đại ẩn sĩ Rsi, cha tất cả chúng sanh sinh trong ba giới. (Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới) và bị dục vọng (Kàmam) chi phối. Ba giới rất dễ sợ, đầy rẫy những khổ đau; chúng sanh bị nung nấu đốt cháy trong ba giới này bởi những ngọn lửa sanh tử, già nua và bệnh tật. Ta đã thoát lý ra ngoài ba giới, sống một mình ngoài trời thanh tịnh, nhưng vì những ngọn lửa ấy đốt cháy con cháu ngu si của ta, nên cũng ảnh hưởng đến ta. Ta đã biết những sự nguy hiểm và ta cũng biết con đường thoát ly những nguy hiểm ấy, nhưng những người ngu si này không nghe những lời dạy tốt đẹp của ta. Vì vậy ta cần phải dùng phương tiện để chỉ cho chúng biết con đường giải thoát khỏi những sự khổ đau trong ba giới. Đối với những chúng sanh đã quy y ta và đã chứng được sáu Thắng trí và Tam minh (2) hay đối với những vị đã trở thành Độc giác hoặc những vị Bồ-tát bất thối chuyển (Avaivartika), nay ta nói các vị này phải theo Phật thừa để trở thành những vị Jinas (giải thoát). Ta giảng sự giác ngộ vi diệu của các Đức Phật, Phật lực, Phật thiền, Phật giải thoát và Phật định. Đối với những Thanh văn đã chứng được Niết bàn của Thanh văn, ta nói: những vị này là con của ta và ta là thân phụ của chúng. Ta đã đưa chúng ra khỏi sự đau khổ đọa đầy chúng nhiều đời nhiều kiếp. Ta gọi trạng thái giải thoát của hàng Thanh văn là Nirvrti nhưng không

phải là một Nirvrti toàn diện, các vị này đã giải thoát khỏi sự đau khổ của luân hồi, nay phải tìm Yàna (Thừa) đưa đến Phật quả".

Vị Đạo sư dạy các vị Bồ-tát cần phải thực hành những hạnh đưa đến Phật quả, cò những người có dục vọng thấp kém Đức Phật dạy cần phải chứng Tứ đế. Đối với những vị không biết đến đau khổ và nguyên nhân của đau khổ, Đức Phật dạy nguyên nhân của đau khổ là Ái (Trsnà). Muốn thoát khỏi Trsnà thời Diệt đế và Đạo đế được đem giảng dạy. Nhưng sự thật những ai đạt được mục đích tối hậu của màrga, các vị này cũng chưa được giải thoát hoàn toàn và vì vậy không được xem là giải thoát tuyệt đối và chỉ những vị chứng được vô thượng Bồ đề (Agrabodhi) mới thất sự giải thoát.

Để nêu rõ ràng hơn sự liên lạc giữa giáo lý Đại thừa và giáo lý Tiểu thừa, tập Pundarìka giới thiệu một thí dụ rất thường dùng trong văn học Phật giáo (3), ví dụ người sinh ra đã mù. Một người sinh ra đã mù không tin sự hiện hữu mặt trời, mặt trăng và những vật khác, dù cho được nói đến sự có mặt của chúng; Một lương y có thể chữa tất cả bệnh hoạn, thấy rằng người ấy sở dĩ mù vì những hành động độc ác trong quá khứ. Vị này biết các bệnh đều do trạng thái bất thường của gió (vata), mật (pitta), niêm dịch (slesman) hay sự rối loạn phiền phức của chúng (Sàmnipàtika). Vị thầy thuốc nghĩ đến cách chữa bệnh và tìm thấy những loại thuốc đặc biệt cần để chữa bệnh chỉ có thể tìm thấy ở núi Hy mã lạp sơn. Vì lòng thương người mù, vị thầy thuốc tìm được phương thuốc và chữa bệnh nhân khỏi mù lòa. Lúc này người bệnh mới biết mình ngu si, đã không tin có mặt trăng, mặt trời và các vì sao. Người

này, nay tin có thể thấy được tất cả những gì có thể thấy và tất cả những gì người khác thấy.

Một vài ẩn sĩ đã chứng được năm Thắng trí nói với người ấy lòng tự mãn như vậy không có căn bản, vì người ấy chưa có trí truệ (prajnà) và vì vậy không được xem là người có trí (pandita), không thể thấy những gì sau bức tường, không biết được tâm tư người khác hay không nghe được những tiếng cách xa năm do tuần (yojana). Khi được hỏi làm thế nào chứng được những Thắng trí trên, vị này được khuyên sống trong rừng hay trong hang đá, trầm tưởng suy tư để diệt trừ các phiền não. Theo lời khuyên vị này từ bỏ cuộc đời, sống trong rừng rậm và chứng được năm Thắng trí ấy. Vị này biết rằng sự hiểu biết trước của mình rất bé nhỏ, so sánh với những Thắng trí mới chứng được.

Người mù chỉ cho những loài hữu tình sống một trong lục đạo và không biết đâu là chánh pháp. Chúng bị vô minh làm cho mù quáng, do đó tác động những hành vi Sanskàra (hành). Do những hành vị này đưa đến danh sắc (Nàma-Rùpa) và cuối cùng đưa đến khổ uẩn (Dukkha-skandha). Đức Như Lai đã thoát khỏi ba giới, Ngài xuất hiện ở đời vì lòng thương tưởng chúng sanh như con cháu ruột thịt. Ngài thấy chúng sanh luân hồi trong sanh tử không biết phương tiện để thoát ly. Với oai đức đặc biệt của mình, Ngài nhận thấy có chúng sanh nhẹ về lòng sân nhưng nặng về lòng tham (mandadvesa tìvraràga). Có chúng sanh nhẹ về lòng tham nhưng nặng về lòng sân (mandaràga tìvradvesa), có chúng sanh sáng suốt (pandita) hay si mê (alpaprajnà), thanh tịnh (paripàka-suddha) hay có những tà kiến (mithyàdrsti). Cho nên Ngài thuyết pháp dùng nhiều phương tiện sai khác để thích

ứng sự sai biệt tâm tánh từng người. Các vị ẩn sĩ chứng được năm Thắng trí là những vị Bồ-tát đã phát triển Phật tâm và sau khi chứng anutpati kadharmaksànti (Bất sanh pháp nhẫn) (4) sẽ trở thành Phật.

Vị thầy thuốc tức là đức Như Lai, gió (vàta), mật (pitta) và niêm dịch (Slesman) là tham, sân và si. Bốn loại thuốc tức là: thiền định về Sùnyatà (không), animitatà (vô tướng, không bị nhiễm bởi đối tượng), apranihitatà (vô nguyện vô tác: giải thoát khỏi những tham vọng đối với đối tượng) và sự chứng đạt nirvànadvàra (Niết bàn môn). Nhờ ứng dụng các môn thuốc, bệnh tật được tiêu trừ, cũng vậy, nhờ thiền định về Sùnyatà, animitta và apranihita, nên vô minh và các đau khổ dần dần được tiêu trừ và tâm trí không còn bám chặt vào những tư tưởng thiện nghiệp hay ác nghiệp.

Các nhà Thanh văn và Độc giác được so sánh như những người mù lòa sau khi thấy lại được. Những vị này đã cắt đứt những sợi dây sanh tử (Samsàra), giải thoát khỏi các phiền não (klesa) và vượt ra ngoài ba giới. Những vị này nghĩ rằng khi chứng được Niết bàn như vậy đã đạt được sự giải thoát tuyệt đối. Đức Như Lai dạy các vị này chỉ có chứng ngộ tánh Samatà (Bình đẳng tánh trí) đối với tất cả các pháp, các vị này mới thật sự chứng Niết bàn. Những vị này được dạy cần phải phát Bồ đề tâm (Bodhicitta) và nhận chân được mình không ở trong sanh tử (samsàra), cũng không ở Niết bàn (Nirvàna). Nay các vị ấy nhận thức được rằng cả ba giới trong mười phương đều là không (Sùnya) như những vọng tưởng trong cơn mộng mi, thấy vạn pháp đều bất sanh (anutpannà), bất diệt (niruddhà), bất triền phược (abaddhà), bất nhiễm (amuktà), không phải vô minh (anandakàrà), cũng không

phải vô minh tận (atamà). Những ai chứng được như vậy trong cả ba giới sẽ thấy được những vật mà thường không trông thấy (5).

NHỮNG ĐIỂM SAI BIỆT CĂN BẢN

Tập Saddharmapundarika cũng nêu rõ một cách tương tự những điểm sai biệt căn bản giữa Tiểu thưa và Đại thừa. Tập này nêu rõ:

- Đức Phật sống ra ngoài ba giới nhưng xuất hiện trong ba giới vì lòng từ bi thương tưởng vô lượng chúng sanh đã bị đau khổ vì vô minh không nhận chân được sự thật;

- Niết bàn của hàng Thanh văn chỉ là một chỗ dừng nghỉ không có đau khổ, nhưng không phải là sự giải thoát chân thực và tuyệt đối, và những hàng Thanh văn sau khi chứng Niết bàn của mình, còn cần phải tu tập để chứng được Phật quả, đây mới thực là chân giải thoát; và

- Căn tánh chúng sanh sai khác nhau, nên đối với một hạng chúng sanh (chỉ cho Thanh văn) Bốn đế và lý Duyên khởi được dạy cho các vị này để được giải thoát khỏi ba giới: dục, sắc và vô sắc giới.

Ba điểm trên cần được giải thích riêng biệt vì điểm đầu nói đến quan điểm Ba thân của các nhà Đại thừa. Điểm thứ hai nói đến quan điểm Niết bàn của các hàng Thanh văn là Bồ-tát, và điểm thứ ba đề cập đến Tục đế và Chân đế của Tiểu thừa và Đại thừa.

1. GIÁO LÝ VỀ KÀYA (THÂN)

Điểm sai khác đầu tiên giữa Tiểu thừa và Đại thừa như tập Saddharmapundarìka đề cập đến là Đức Phật hiện hóa trong ba giới. Quan điểm này khiến chúng ta cần phải tìm hiểu vấn đề kàya (thân) của Đức Phật theo quan điểm các nhà Tiểu thừa và Đại thừa. Trong các học phái Tiểu thừa, học phái Thượng tọa bộ đề cập rất ít đến vấn đề Pháp thân, vì theo quan điểm của phái này, Đức Phật như một người thường sống ở trong đời và như các chúng sanh khác, cũng bị chi phối bởi những giả tạm của một thân thể bị hoại diệt. Nhiều khi học phái này một cách trừu tượng đề cập đến Đức Phật và Pháp của Ngài (dhamma) là một, nhưng không có ẩn ý siêu hình nào. Nhưng chính những đề cập này đã là một dịp cho phái Nhất thế hữu bộ và Đại thừa giới thiệu và phát triển quan điểm Dhammakàya (Pháp thân).

Các nhà Nhất thế hữu bộ bắt đầu bàn luận đến vấn đề Kàya của Đức Phật, nhưng chỉ có phái Đại chúng bộ mới đi sâu vào vấn đề một cách hăng hái và mở đường cho những cuộc biện luận của các nhà Đại thừa.

Những nhà Đại thừa đầu tiên mà giáo lý phần lớn được tìm thấy trong tập Astasàhasrikà Prajnàpàramità (Bát nhã Ba-la-mật bát thiên tụng) với học phái của Ngài Long Thọ đã quan niệm có hai thân: (I) Rùpa hay Nirmànakàya (Sắc thân hay Hóa thân), tức gồm những thân thô hay tế chỉ chúng cho các loài hữu tình. (II) Dharmakàya (Pháp thân) dùng theo hai nghĩa, một là chỉ cho pháp uẩn, tổng hợp các pháp Phật dạy khiến một người trở thành Phật. Nghĩa thứ hai là nguyên tắc siêu hình bao trùm vạn pháp (Tathatà = chân như).

Học phái Yogàcàra phân biệt thô sắc thân và tế sắc thân, gọi thô sắc thân là Rùpakàya hay Nirmànakàya và gọi tế sắc thân là Sambhogakàya (Thọ dụng thân). Tập Lankàvatàra đại diện cho giai đoạn sơ khởi của quan điểm Yògacàra, gọi Sambhogakàya làNisyandabuddha (đẳng lưu Phật), hay Dharmatà-nisyadabuddha (Pháp tánh đẳng lưu Phật hay Đức Phật do Dhamatà tạo ra). Tập Sutrà lankàra (6) dùng danh từ Sambhogakàya thay cho danh từ Nisyanda buddha và danh từ Svàbhàvikakàya (tự tánh thân) thay cho dharmakàya. Trong tập Abhisamayà-lankàrakàrikà và tập Pancavimsatisàhasrikà, Prajnà-pàramità được kiết tập lại, Sambhogakàya chỉ cho thân thanh tịnh mà các Đức Phật dùng để thuyết pháp cho hàng Bồ-tát và Dharmakàya chỉ cho thân thanh tịnh nhờ sự thực hành các Bồ đề phần và các pháp khác để thành Phật. Đối với Dharmakàya siêu hình, những vị này dùng danh từ Svàbhàva hay Svàbhàvikakàya (tự tánh thân) Tập Vijnaptimàtratasiddhi (Thành duy thức) gìn giữ quan niệm của tập Kàrikà, nhưng dùng một danh từ mới, Svasambhogakàya (tự thọ dụng thân) để chỉ Dharmakàya của tập Kàrikà, và dùng danh từ Parasambhogakàya (tha thọ dụng thân) để chỉ Sambhogakàya của tập Kàrikà.

Quan ddiểm hiện thực về Ddức phật trong những tập Nikàyas

Trong một quốc độ mà khuynh hướng thần thánh hóa các nhân vật rất mãnh liệt, chúng ta phải khen các nhàTiểu thừa đầu tiên đã có thể gìn giữ được quan điểm nhân bản của Đức Phật cho đến thế kỷ thứ I hay thứ II sau khi Ngài nhập diệt, khi các kinh điểm được xem là đã kiết tập thành hình. Các vị Tiểu thừa diễn tả Đức Phật với những lời như sau:

Bhagavà araham sammàsambuddho vijjàcaranasampanno Sugato lokavidù anuttaro purisadammasàrathi satthà devamanussànam buddho bhagava. Soimam lokam sadevakam samàrakam sabrahmakam sassamanabràhmanim pajam sadevamanussam sayam abhinnà sacchikatvà pavedeti. So dhammam desedi àdikalyànam v.v...

Đức Thế Tôn là vị A-la-hán, chánh đẳng giác, minh hạnh túc, thiện thệ, thế giản giải, vô thượng sĩ, điều ngự trượng phu, thiên nhơn sư, Phật, Thế tôn, Ngài biết hoàn toàn thế giới chư thiên, ma vương, sa môn, Bà-la-môn và loài người, và sau khi biết Ngài đem giảng dạy cho mọi loài. Ngài giảng chánh pháp sơ thiện, trung thiện và hậu thiện (7).

Qua sự diễn tả này không có ẩn ý Đức Phật là một vị siêu nhân. Theo vũ trụ quan của Phật tử, các hàng chư thiên ở các thiên giới mà thiên giới cao nhất là Phạm thiên giới (8), chỉ là những chúng sanh có công đức và năng lực cao đẳng, nhưng về thành đạt tâm linh, những vị này thua các vị Thánh hay A-la-hán; như vậy trong đoạn diễn tả này, các nhà Tiểu thừa không thần thánh hóa hay siêu thánh hóa Đức Phật. Các nhà Tiểu thừa chỉ nói rằng Thích Ca Mâu Ni nhờ tu tập những khả năng tâm linh thanh tịnh và giản dị trong đời Ngài và nhờ kết quả những công đức chất chứa trong nhiều đời trước đã thành tựu được sự giải thoát siêu đẳng và đã chứng được không những trí tuệ và năng lực hơn tất cả thiên nhơn mà còn chứng được trí tuệ và năng lực cao nhất có thể chứng được. Trong tập Majjhima-Nikàya, Ngài A Nan giải thích vì sao Đức Phật chỉ được xem là siêu đẳng hơn các vị A-la-hán, dù cả hai đều cùng đạt đến môt mục tiêu.

Ngài nói rằng không có một vị Tỳ kheo nào được xem là đầy đủ những đức tính trong mọi phương diện như những đức tính của một Đức Phật. Hơn nữa Đức Phật là vị đã khám phá ra con đường chưa được khám phá từ trước, một vị đã biết và đã thuyết con đường ấy. Các hàng Thanh văn chỉ là những người noi theo con đường ấy mà thôi (9).

Những đoạn trong các tập Nikàya công nhận có một quan điểm siêu thực

Trước sự diễn đạt Đức Phật như vậy thật khó cho những học phái Tiểu thừa về sau có thể xóa bỏ những nhân tính Đức Phật, nếu không có một vài danh từ trong những tập Tam tạng sớm nhất, chính những đoạn này giúp cho có nhiều sự giải thích khác hơn. Một vài đoạn ấy được kê như sau:

1/- *Yo vo Ànanda mayà dhammo ca vinayo ca desito pannatto so vo mam accayena satthà.*

(Đức Phật đã nói với Ngài A Nan trước khi Ngài nhập Niết bàn: Pháp và Luật ta dạy sẽ là vị đạo sư cho ngươi sau khi ta chết) (10).

Pháp và Luật ở đây rõ ràng chỉ cho các giáo lý và giới luật do Đức Phật giảng dạy: điểm này cũng rõ ràng từ nơi câu chuyện của Ngài A Nan với Gopak Moggallàna khi Ngài A Nan giải thích vì sao các vị Tỳ kheo sau khi Đức Phật nhập diệt, không thể xem là không có sự y chỉ (appatisarana). Ngài nói rằng nay các vị Tỳ kheo có thể y chỉ nơi chánh pháp và chánh pháp ở đây là giáo lý và giới luật (11)

2/- *Bhagavato mhi putto oraso mukhato jàtodhammajo dhammanim-mito dhammadàyàdo iti. Tam kissa hetu? Tathà-*

gatassa h'etam ahdhivacanam. Dhammakàyo iti pi Brahmakàyo iti pi. Dhammabhùto iti pì ti.

(Như một người Bà-la-môn nói rằng mình tự sanh ở miệng của Phạm thiên, cũng vậy một sa môn Thích tử có thể nói mình sanh từ đức Thế Tôn, do nơi miệng của Ngài, sanh từ giáo lý của Ngài, đào tạo do giáo lý của Ngài v.v...) Dù trong đoạn này Dhamma được xem là ngang hàng với Brahmà, nhưng đoạn này không bao hàm ý nghĩa siêu hình gì. Đây chỉ là một sự so sánh giữa một vị Bà-la-môn và một vị sa môn Thích tử và Dhammakàya được xem là tương đương với Brahmakàya.

3/- Vakkali khi lâm chung rất muốn gặp Đức Phật; nên Đức Phật đến một bên giường và nói:

"Alam Vakkali kim te pùtikàyena ditthena. Yo kho Vakkali dhammam passati so mam passati. Yo mam passati so dhammam passati".

(Này Vakkali, thôi đừng xem cái thân uế trược này. Này Vkkali, ai thấy pháp tức thấy ta, ai thấy ta tức thấy pháp).

Sau khi nói câu này, Đức Phật giảng pháp Vô thường (Anicca) của mình. Trong các tập Nikàya có nhiều đoạn cùng một ý nghĩa tương đương và những đoạn này có thể được xem là đi tiên phong cho những quan niệm sau này và rất có thể thành căn bản cho những luận thuyết Đại thừa. Nhưng đoạn văn vừa đề cập đến thật ra không có ý nghĩa siêu hình gì. Trong đoạn này Đức Phật nói đến thân của Ngài là thân uế trược và để nhấn mạnh phần giáo lý của mình. Ngài nói giáo lý của Ngài cần phải được các đệ tử của Ngài xem một cách kính cẩn như thân thể của Ngài(12).

4/- Đoạn văn trong tập Anguttara Nikàya (13) Đức Phật nói Ngài không phải là một thiên thần, không phải là một Gandhabba (Càn thát bà), không phải là một người. Đoạn này được giáo sư Masson Oursel (14) xem là có bao hàm ý niệm Đại thừa về Kàya. Không phải là không có thể xem có những ẩn ý siêu hình trong đoạn này, dù người kiết tập kinh tạng thật không có ý định đề cập đến. Bà-la-môn Dona thấy hình ảnh pháp luân dưới bàn chân Đức Phật, hỏi Ngài có phải là một vị thiên thần, một Càn thát bà, một Dạ xoa hay một người thường. Đức Phật trả lời Ngài không phải là một loài hữu tình trên vì Ngài đã diệt trừ được các lậu hoặc (Àsava). Chính những lậu hoặc này khiến con người trở thành thiên thần, Càn thát bà, Dạ xoa hay người thường. Như một hoa sen sanh trong nước, lớn lên trong nước, nhưng vượt lên trên và không bị dính dáng gì với nước. Cũng vậy, một Đức Phật sinh ở trong đời, lớn lên ở trong đời, nhưng đã nhiếp phục (abhibhuyya) đời và sống không bị chi phối bởi đời. Do vậy Ngài nói vị Bà-la-môn nên xem Ngài như một Đức Phật chứ không phải loại hữu tình nào cả.

5/- Lại có nhiều đoạn khác nói đến thần thông Đức Phật như Ngài có thể sống trong một kiếp hay có thể hiện ra nhiều hóa thân khác nhau và làm nhiều thần thông khác? Nhưng chúng ta phải để ý những thần thông ấy không phải chỉ riêng Đức Phật mới có mà các vị đệ tử của Ngài cũng chứng được nếu đã đạt được những Thánh quả cao hơn (15).

Quan điểm về Kàya của Thượng tọa bộ không thay đổi

Chúng ta có thể xem tư tưởng Đại thừa đã hàm chứa trong những đoạn văn trên tuy không được phát lộ một cách đầy đủ. Nhưng tập Kathàvatthu (16) xác chứng sự có mặt lịch sử Đức Phật chống với những người không chấp nhận sựi kiện này và dẫn chứng những sự tích Đức Phật trong những tập Nikàyas. Những điểm trên khiến chúng ta thấy rõ quan điểm của Thượng tọa bộ đối với vấn đề của Đức Phật. Dù từ những danh từ Rùpakàya và Dharmakàya, từ những tác phẩm Đại thừa hay bán Đại thừa, được đưa vào các tác phẩm Pàli về sau (17), những danh từ này không mang theo những tư tưởng siêu thực. Ngài Buddhaghosa chậm cho đến thế kỷ thứ V sau kỷ nguyên, đã nói đến những Kàyas như sau:

Yo pi so Bhagavà asìti anuvyanjanapatimandita-dvattim-samahàpurisalakkhanavicitra-rùpakàyo sabbàkàra-parisuddhasì lakkhandhàdi-gunaratanasamiddha dhamma-kàyo yasamahatta-punnamahatta... appatipuggalo araham sammàsambuddho.

(Đức Thế Tôn có một Rùpakàya đẹp đẽ, đầy đủ 32 tướng tốt của một vị đại nhân và 80 tùy hình hảo, và có một Dharmakàya thanh tịnh hoàn toàn và đầy đủ giới luật và thiền định v.v... (18) danh xưng đầy đủ và công đức rốt ráo... một vị siêu nhân, A-la-hán, Chánh đẳng giác (19).

Dù cho quan điểm của Buddhaghosa rất thực tiễn, Ngài cũng không thoát khỏi sự chi phối của thiên kiến tôn giáo và gán cho Đức Phật những năng lực siêu nhân. Trong tập Atthasàlini (20), Ngài nói, trong ba tháng Đức Phật vắng mặt ở thế giới này, Ngài đã ở tại cung trời Đâu suất giảng Abhidhamma cho bà mẹ Đức Phật đã tạo ra những hóa

Phật Nimittabuddha giống hệt như thân thể của Ngài. Những hóa Phật này giống Đức Phật thiệt về giọng nói, lời nói cho đến những hào quang phát chiếu tự thân. Các vị hóa Phật chỉ được chư thiên ở thiên giới cao hơn phân biệt, chứ không do những chư thiên ở thiên giơi thấp hơn và loài người.

Tóm lại, các nhà Tiểu thừa đầu tiên quan niệm Rùpakàva của Đức Phật như thân của một người thường (21) và Dharmakàya của Ngài là Pháp và Luật kiết tập lại...

Quan ðiểm của Nhất thế Hữu bộ

Học phái Nhất thế hữu bộ gìn giữ quan điểm thực tại của Đức Phật và chỉ khác đôi chút với quan điểm của Thượng tọa bộ. Rất tiếc ba Tạng bằng tiếng Sanskrit của phái này đã bị mất hẳn, chỉ còn lại những đoạn mảnh mún tìm được ở Trung Á, hay những bản dịch A Hàm chữ Hán, những bản dịch này rất ít người chú tâm nghiên cứu (22).

Nguồn tài liệu chính của chúng tôi hiện nay là tập Abhidharmakosa đã được giáo sư La Vallée Poussin dịch ra tiếng Pháp, một công trình vĩ đại rất đáng tán dương. Ở đây cần phải chú ý tập Kosa được viết ra sau các tập Àgamas một thời gian khá dài là công trình của một vị tóm thâu tư tưởng A tỳ đàm của Nhất thế hữu bộ. Tập Kosa đối với Àgama tương đương với tập Visuddhimagga đôi với tạng Pàli. Với trình độ hiểu biết của chúng ta hiện tại, tập Dviyàvadàna và tập Lalitavistàra thuộc học phái Nhất thế hữu bộ, nhưng được các nhà Đại thừa kiết tập lại. Vì vậy chúng ta cần phải thận trọng khi nghiên cứu một vài lời tuyên bố của hai tập này về Kàya.

I. Dviyàvadàna

Có một vài đoạn trong tập Dviyàvadàna về rùpakàya và dharmakàya của Đức Phật và cũng đồng ý nghĩa với các tập Pàli. Một thời Srona Kotikarna nói nhờ hồng ân sư phụ, ông đã thấy Dharmakàya của Đức Phật, nhưng vì muốn thấy Rùpakàya của Đức Phật nên ông muốn đi đến chỗ Đức Phật hiện an trú (23). Upagupta (Ưu ba cúc đa) một lần nói với Màra là Ngài chỉ thấy dharmakàya và nhờ Màra chỉ cho rùpakàya, Màra liền hiện một hóa thân (Vigraha) của Đức Phật, đầy đủ các tướng tốt và tướng phụ của vị đại nhân (24). Trong câu trả lời của vua Rudràyàna cho vua Bimbisàra: "naràjan krpano loke dharmakàyena sansprset". (Thưa Đại vương, đừng để một người vô tôn giáo rờ đến Dharmakàya), danh từ Dharmakàya (Pháp thân) có thể có một ý nghĩa siêu hình nhưng đoạn này không có ý nghĩa ấy (25). Sau khi Upagupta chỉ cho Ngài thấy tháp Ngài A Nan, câu trả lời vua A-dục đã nêu rõ ý nghĩa chữ Dharmakàya. Câu ấy như sau: "Cái thân Ngài cho là thanh tịnh, hoàn hảo và do dharma làm ra, thân ấy do Visoka (Ànanda) mang giữ , vì vậy tháp Ngài đáng được tôn kính. Ngọn đèn dharma, ngọn đèn này đã phá tan đêm tối phiền não, đang được soi chiếu giữa loài người nhờ năng lực người con của Sugatendra và vì vậy cần phải được kính lễ một cách tín thành (26).

Tuy vậy có một số Avadànas (Thí dụ) trong tập Divyà-vadàna có hàm chứa ý nghĩa Đại thừa. Chúng ta đọc trong tập Rudràyanàvadàna (27) như chúng ta thường tìm thấy trong các tập Đại thừa, tả những hào quang phát từ miệng Đức Phật khi Ngài mỉm cười, những hào quang này chiếu sáng các loài hữu tình ở thiên giới và địa ngục. Chúng ta

cần để ý tập Atthasàlinì (28) cũng nói đến những hào quang sáu màu của Đức Phật phát chiếu từ thân Ngài, hình như tư tưởng Đại thừa dần dần ảnh hưởng đến thành trì bảo thử của Thượng tọa bộ.

II. Lalitavisatàra (Thần thông du hí kinh)

Tập Lalitavistàra cho chúng ta một hình ảnh Đức Phật siêu nhân hơn là nhân tánh, nhưng vẫn rất xa những quan điểm Đại thừa về Sambhogakàya và Dharmakàya, dù hai chương cuối tập này nói đến giáo lý tathàtà (chân như). Trong tập Lalitavistàra, Đức Phật đã được thần thánh hóa nhưng không đề cập đến vấn đề Trikàya (Ba thân).Tập này trong nhiều đoạn nói Đức Phật xuất hiện trong thế giới loài người theo lokànuvartana (29) (nghĩa là theo quan niệm thế gian) và nếu Ngài muốn, Ngài có thể tránh được, bằng cách ở lại trong một thiên giới và nhập Niết bàn từ nơi này.

Bài tường thuật đời sống Đức Phật đã bị gián đoạn nhiều chỗ - có lẽ các nhà kiết tập nghĩ thêm về sau - bởi những câu chuyện giữa Đức Phật và Ananda, khiến tập này có vẻ Đại thừa chứ không phải Tiểu thừa. Có một đoạn, Đức Phật giải thích cho Ananda rằng Ngài không giống loài người, không bị bào thai làm nhơ nhớp. Ngài ở trong một hộp bảo châu (Ratnavyùha) đặt trong bào thai. Hộp này cứng như kim cương nhưng mềm dịu như lông tơ con chim Kàcilindika. Ngài giáng sanh cùng các sự kiện liên hệ đến Ngài giáng sanh đều thuộc siêu nhân. Ngài cũng tiên đóan, trong tương lai có những người không chế ngự thân, khẩu và ý, ngu muội, bất tín, tự phụ, tin những điều mình nghe mà không suy nghĩ; những hạng này sẽ

không tin tính cách siêu nhân qua sự giáng sanh của Ngài (31).

Chúng ta có thể thấy, ngang qua sự phóng đại đầy thi vị của tập Lalitavistàra, tập này quan niệm Đức Phật như một người lịch sử, đầy đủ những tướng tốt chính và tướng tốt phụ, cuối cùng vẫn là một con người, cần phải được các nhạc sĩ thiên giới nhắc nhở đến những hành động của mình trong quá khứ và sự phát nguyện của mình cứu độ chúng sanh khỏi sự đau khổ, một người cần phải có sự khuyến khích mới có thể từ giã cuộc đời để thành đạt chí nguyện của mình (32). Về vấn đề chư thiên cúng dường nhà cửa cho vị Bồ-tát khi còn trong bào thai, tập ấy chép rằng: "Muốn cho tất cả chư thiên cúng dường nhà cửa đều hoan hỉ, vị Bồ-tát khiến bà Màyàdevi (Hoàng hậu Ma gia) đang có thai xuất hiện trong mỗi một nhà được dâng cúng nhờ thiền định mahàvyùha của mình (đại trang nghiêm tam ma địa). Đây không có ý nghĩa gì về nirmànakàya một cách rõ ràng - trái lại có vẻ giống như những thần thông nói trong tập Nikàya.

Trong chương cuối, tập Lalitavistàra nói đến những đặc tính của Đức Phật. Đức Phật được gọi là Cây lớn (Mahàdruma) vì Ngài có thân Dharmakàyajnàna (Pháp thân trí) (33). Vì chương này có thể thuộc Đại thừa được thêm vào sau, chúng ta có lý để xem tập Lalitavistara nguyên bản là một tác phẩm Nhất thế hữu bộ, quan niệm Đức Phật như một con người có những đặc tính siêu nhân.

III. Abhidharmakosa

Nay chúng ta có thể xem tác phẩm của Vasubandhu, thuyết trình viên vĩ đại của học phái Nhất thế hữu bộ. Trong tập Abhidharmakosa, Ngài đã đem vào một ý nghĩa mới cho chữ Dharmakàya và Rùpakàya. Trong khi

bàn luận vấn đề Tam Quy, Ngài cố gắng nêu rõ ý nghĩa chân thức của Buddha, Dharma và Sangha mà vị đệ tử quy y, Ngài nói những ai quy y Phật tức là sự thật quy y những đức tánh (Dharma) tác thành một Đức Phật, nghĩa là những pháp mà những ai thực chứng được gọi là Đức Phật, hay nói cách khác những pháp mà một người nếu chứng được sẽ hiểu mọi sự mọi vật. Những pháp ấy là Ksaya-jnàna (tận trí hay diệt tận trí), Anutpàdajnàna (vô sanh trí) (34) và Samyagdrsti (chánh tri kiến) của những vị Asaikas (vô học) cùng với những pháp tương ứng với trí (jnànas), tức là 5 uẩn thanh tịnh. Một Dharmakàya là do những pháp này tác thành.

Tại một chỗ khác, khi nêu rõ sự đồng nhất về dharmakàya của tất cả Đức Phật, Ngài giải thích Dharmakàya như là một liên tục của những pháp thanh tịnh hay đúng hơn một sự đổi mới các phần tử danh và sắc của một tiềm thức (anàsravadharmasamtàna, àsraya-pàravrtti) (vô lậu pháp tương tục, biến trú sở y) (35). Như vậy Dharmakàya có nghĩa là một cá tánh thanh tịnh mới mẻ hay một Àsraya (sở trú). Nhưng một Dharmakàya như thế, một vị A-la-hán cũng có thể chứng được (36).

Trong tập Sùtràlankàra (37), mẹ Đức Phật và một cư sĩ tu hành khá cao được xem là chứng Dharmakàya như trên. Theo đó Kosa có hai giải thích về Dharmakàya, một là những đức tánh của một Đức Phật, hai là cá tánh thanh tịnh (àsraya) của một Đức Phật.

Sự thật tập Kosa đã thay đổi những quan điểm cá thể về Dharmakàya trong tập Nikàya và Divyàvadàna với một quan niệm trừu tượng. Trong hai tập này, Dharmakàya chỉ có nghĩa là những giáo lý, nghĩa là các Bồ đề phận

hay vô thường, khổ và vô ngã cùng với giới luật (Vinaya) ghi chép trong tập Patimokkha (giới bổn). Còn theo Vasubandhu, Dharmakàya còn có nghĩa là những đức tánh của một Đức Phật và cá tánh sở y thanh tịnh (Àsraya).

Nói đến công thức tam quy, Vasubandhu nói vì nhục thân (rùpakàya) Đức Phật không thay đổi khi Ngài chứng quả Bồ đề, chúng ta không nên quy y rùpakàya của Đức Phật, vì đó là rùpakàya của vị Bồ-tát và như vậy còn thuộc hữu lậu. Cũng như một người kính trọng một vị tu sĩ vì những đức tánh của vị này, chứ không phải vì thân thể của vị tu sĩ, do vậy môt tín đồ phải quy y Phật tánh (Buddhatva) chứ không phải quy y nhục thân Đức Phật. Cũng vậy, Vasubandhu giải thích quy y Pháp và quy y Tăng. Pháp được giải thích là Niết bàn hay ba sự thật: khổ, tập, và đạo hay lạc, khổ và phi khổ phi lạc. Tăng được giải thích là những đức tánh mà một giáo hội tu sĩ phải chứng được (38).

Tập Vihàsà (Tỳ bà sa) tin cho chúng ta biết, có người quy y Phật, tức là quy y nhục thân của Đức Phật gồm có đầu, cổ, bụng, lưng, tay và chân của đức Như Lai. Có người nói vì thân Đức Phật do cha mẹ sinh, thân ấy còn hữu lậu và không thể là một chỗ để quy y, vậy chỗ quy y phải là những pháp vô học (Asaiksa) tác thành một Đức Phật, nghĩa là dharmakàya (39). Rõ ràng Vibhàsà trường hợp đầu, nói đến các học phái Tiểu thừa đầu tiên và trường hợp thứ hai, nói đến học phái Nhất thế hữu bộ và những đệ tử của học phái này.

Quan điểm Dharmakàya tương tự của các nhà Thành thực tôn và Đại thừa

Học phái Thành thực tôn có một quan điểm về Dharmakàya gần giống quan điểm của Nhất thế hữu bộ.

Theo học phái này, Dharmakàya gồm có giới, định, tuệ, giải thoát và giải thoát tri kiến. Buddhaghosa , Nàgàrjuna và tác giả tập Milindapanha cũng đều nói đến một Dharmakàya tương tự. Nghĩa là nhục thân Đức Phật được trở thành thanh tịnh nhờ thực hành năm uẩn (Skandhas) này và như vậy được gọi là Dharmakàya. Nhưng vì những vị A-la-hán cũng chứng được những pháp thanh tịnh này, nên Harivarman, người sáng lập Thành thực tôn, phân biệt Dharmakàya của Đức Phật bằng cách nói rằng Dharmakàya của Đức Phật không những gồm có năm pháp thanh tịnh trên mà còn gồm có mười lực, bốn vô sở úy và ba niệm xứ mà một vị A-la-hán không thể thành tựu được.

Tập Abhisamayàlankàrakàrika và tập Pancavimsati-sàhasrika-Pàramita, là những tác phẩm quan trọng của Duy thức tông, đã định nghĩa Dharmakàya với một ý nghĩa tương tự. Hai tập này nói rằng các pháp như Bồ đề phần, vô lượng tâm, giải thoát, thánh quả v.v... những pháp này tác thành Nhất thế trí (Sarvajnàtà) và Nhất thế trí tức là Dharmakàya. Chúng ta cần phải nhớ tập Kàrikà và Prajnàpàramita dùng danh từ này khác với ý nghĩa thông thường của các tác phẩm Đại thừa, thật sự chúng nó nghĩa Tự thọ dụng thân (svasambhogakàya) của các nhà hậu Duy thức.

Tập Prajnàpàramita cũng duy trì quan điểm cho rằng Dharmakàya gồm có những pháp (dharma) và pháp cao thượng nhất theo tập này là Bát nhã Ba-la-mật, nghĩa là trí tuệ giúp cho một người chứng được pháp không. Tập Astasàhasrikà đặt vấn đề tôn kính xá lợi Như Lai có nhiều công đức hơn sự tôn kính Prajnàpàramita, như bằng cách chép một bổn của tập này hay không? Câu trả lời là những

xá lợi tùy thuộc vào thân đã được Prajnàpàramita làm cho thanh tịnh, và như vậy Bát nhã Ba-la-mật trở thành nguồn gốc tác thành đức Phậjt, và nguồn gốc đáng được tôn kính hơn là di sản của kết quả, tức là xá lợi, do nguồn gốc ấy tạo nên. Như vậy tôn Prajnàpàramita được nhiều công đức hơn tôn kính xá lợi Đức Phật. Tập này thêm rằng tất cả lời dạy của Đức Phật phát xuất từ Prajnàpàramita và chính những vị dharmabhànakà (pháp sư) gìn giữ và truyền bá những lời dạy của Đức Phật; do vậy những vị dharmabhànakà cũng phải được tôn kính. Những vị này được Pháp thân, Bát nhã Ba-la-mật che chở. Sarvajnatà (Nhất thế trí) được thấm nhuần bởi Prajnà pàramita; từ Nhất thế trí phát sanh thân Như Lai, những xá lợi thân này được cung kính đảnh lễ, do vậy Prajnàpàramita đáng được tôn kính (40).

Các biện luận của Tiểu thừa

a) Rùpakàya có phải là Vipàkaja (dị thục sanh) không?

Tập Kosa quan niệm rằng Rùpakàya (sắc thân) Đức Phật đầy đủ tướng tốt chính và phụ là kết quả những thiện nghiệp của Ngài trong những đời trước. Do vậy chính các Đức Phật cũng không thoát khỏi kết quả những nghiệp của mình. Devadatta chia rẽ Tăng già là do một hành động độc ác quá khứ của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Tập Vyàkhyà và Vibhàsà giải thích sự tình này chỉ xảy đến với Đức Phật Thích Ca mà thôi, không đến các Đức Phật khác, vì trong một đời trước Ngài đã chia rẽ giữa đệ tử một vị tu sĩ đã chứng được năm Thắng trí (Abbijnàs) (41).

Quan điểm xem Đức Phật thọ hưởng hoặc gánh chịu kết quả nghiệp của mình ... cũng được tập Divyàvadàna (42) và Majjhima Nikàya (43) chấp nhận.

Theo tập Divyàvadàna, Đức Phật Thích Ca Mâu Ni có nói các vị Jinas cũng không thể thoát khỏi nghiệp của mình. Còn tập Majjhima Nikàya nói đức Như Lai làm các thiện nghiệp trong những đời trước, do đó Ngài được hưởng những cảm giác thanh tịnh và hoan lạc hiện tại. Truyền thống chép khi Đức Phật bị Devadatta ném miếng đá làm bị thương, Ngài nói chín mươi mốt kiếp về trước, Ngài đã dùng mũi lao làm một người bị thương; do kết quả ác nghiệp ấy, nay Ngài bị vết thương này.

Trái lại, tập Milindapanha lại có một quan điểm khác xa. Tập này công nhận Devadatta quả có tạo ra sự chia rẽ trong giáo hội, nhưng tập này nói sự chia rẽ này không do một hành động nào Đức Phật tạo ra, mà chỉ do một ảnh hưởng ngoại lai, do không thể nói Đức Phật vì kết quả nghiệp của mình mà phải chịu một giáo hội phân hóa (bhejjapariso). Cũng vậy, tập này giải thích vết thương hay chứng bệnh mà Đức Phật phải đương chịu. Trước hết tập này xác nhận Đức Phật chứng được toàn giác sau khi nhổ tận gốc rễ các ác pháp, do vậy Ngài không thể có sự đau khổ gì do nghiệp tạo nên. Rồi tập ấy nói thêm ngoài Karma (nghiệp), còn có những nguyên nhân khác tạo ra cảm giác đau khổ như ba khí chất, thời tiết v.v... Do vậy vết thương mà Đức Phật gánh chịu là do một Opakammika (bất thường) và bệnh của Ngài là do những nguyên nhân không phải là nghiệp (44).

b) Đức Phật là Jaràyaja (thai sanh) hay Upapàduka (hóa sanh)?

Để loại trừ những nghi ngờ đối với đản sanh một vị đại nhân và đại công đức như vị Bồ-tát trong đời sống cuối cùng của Ngài, một sự nghi ngờ điều mà tập Lalitavistara

đã đề cập tới là một hộp bảo châu đã được tạo ra để vị Bồ-tát trú ẩn trong bào thai bà mẹ - Tập Kosa (45) tiếp tục nêu rõ những vị Bồ-tát có năng lực lựa chọn loại đản sanh (upapattivasitva) của mình và đức Thích Ca Mâu Ni lựa lối thai sanh với hai mục đích. Một là để giúp ích cho giòng tộc Sakya và đừng để người ta lầm tưởng Đức Phật như một nhà phù thủy, một thiên thần hay quỷ sứ . Một đích thứ hai là để lại một vài xá lợi thân Ngài và nhờ cúng dường những xálợi này, hàng ngàn loại người và các loài hữu tình khác sanh lên thiên giới hay được giải thoát.

Phái Đại chúng bộ và môn phái (46) xác nhận đức Thích Ca Mâu Ni là Upapàduka (hóa sanh) và con của Ngài Ràhula cũng là một vị hóa sanh, vì các vị Bồ-tát không thể có dục vọng. Các vị Đại chúng bộ xác nhận các vị Bồ-tát có thần thông àdhisthànikirddhi (thần thông có thể hiện ra bất cứ lúc nào, bất cứ chỗ nào và dưới hình thức nào), nà nhờ thần thông này, đức Thích Ca Mâu Ni đóng vai trò đản sanh trong bào thai của Hoàng hậu Màya. Những vị này quan niệm Đức Phật như một vị Lokottara (siêu thế tánh) và đức Thích Ca chỉ là một hình bóng Nirmànakàya (hóa thân). Đức Phật siêu thế có một rù pakàya vô tận, thường còn, thoát khỏi mọi hữu lậu pháp. Đức Phật luôn luôn sống trong thiền định, không bao giờ ngủ hay nằm mộng (47) và biết tất cả mọi vật trong một sát-na. Ngài không bao giờ biết mệt mỏi hay cần nghỉ ngơi và luôn luôn bận tâm giác ngộ mọi loài hữu tình. Năng lực và đời sống của Ngài là vô tận. Vì muốn giúp đỡ mọi loài hữu tình, Ngài có thể tùy nguyện hiện ra một trong lục đạo, những điều gì Ngài nói đều đúng với sự thật dù cho người nghe có thể hiểu Ngài không giống nhau.

Tóm lại các vị Đại chúng bộ xem Đức Phật như một vị hoàn toàn siêu nhân với năng lực và trí tuệ vô tận và không bao giờ muốn nhập Niết bàn (48).

Quan niệm Kàya khi Đại thừa mới được thành hình

Các nhà Đại thừa thâu nhận quan niệm Nirmànakàya của phái Đại chúng bộ vào lý thuyết Trikàya của mình, thêm vào Sambhogakàya (thọ dụng thân) và Dharmakàya (pháp thân). Sambhogakàya gần giống với quan điểm của Đại chúng bộ về Đức Phật siêu nhân và Dharmakàya là một quan niệm triết lý mới của các nhà Đại thừa.

Hình như những quan niệm Kàya mới này không được hoan nghênh cho lắm, khi Đại thừa mới được thành hình. Tập Saddharmapundarìkà và Suvarnaprabhàsa cố gắng xóa nhòa trong tâm trí mọi người hình ảnh đời sống lịch sử của đức Thích Ca Mâu Ni. Trong tập Pundarikà chúng ta thấy Ngài Maitreya (Di Lặc) đóng vai trò một người đa nghi và hỏi vì sao Đức Phật có thể, trong thời gian ngắn ngủi 40 năm sau khi giác ngộ ở Gayà, thành tựu vô lượng vô số phận sự của một đức Như Lai và dắt dẫn được vô số Bồ-tát thành tựu Phật quả. Thật giống như sự mâu thuẫn một người 25 tuổi lại có thể xem những người 100 tuổi là con của mình và những người ấy gọi mình là cha. Cũng mâu thuẫn khi Đức Phật chỉ các vị Bồ-tát trải hằng triệu năm đang cứu độ chúng sanh là đệ tử của Ngài. Ngài Maitreya nói thêm, trong tâm trí các vị Bồ-tát mới trở thành Đại thừa sẽ có sự nghi ngờ như vậy, nên đức Như Lai cần phải giải thích sự mâu thuẫn đó để giúp Phật giáo được phát triển. Rồi Đức Phật ba lần bảo thính chúng tin theo lời dạy của mình và nói rằng:

"Đừng xem đức Thế Tôn Thích Ca Mâu Ni mới từ giã gia đình và chứng Bồ đề ở Gayà, ta đã chứng Bồ đề vô lượng vô số kiếp về trước và từ đấy đang tiếp tục giảng dạy chánh pháp. Những điều ta nói về các đức Như Lai quá khứ Ngài Nhiên Đăng v.v... và sự nhập Niết bàn của các Ngài đều do tự ta đặt ra, những điều ấy chỉ là những xảo phương tiện để ta thuyết pháp. Những điều ta nói khi ta còn trẻ, mới sanh, xuất gia và chứng Bồ đề là để thuyết phục một hạng người về giá trị của tôn giáo và sự lợi ích của tôn giáo ấy. Nhưng những điều ta nói không phải không đúng sự thật vì các đức Như Lai biết sự thật về ba giới, các đức Như Lai biết rằng ba giới là không sanh, không diệt, không tạo tác, không bị tạo tác, không hiện hữu, không không hiện hữu; không phải là một, không phải là khác, không phải là chân chánh, không phải là không chân chánh. Tất cả những điều các đức Như Lai nói đều đúng sự thật. Nhưng vì loài người không có chánh tri kiến nên hiểu sai lạc. Dù ta không chứng Niết bàn ta nói ta đã chứng Niết bàn. Vì muốn mọi người tìm hiểu khiến mọi người muốn được thấy Đức Phật nên ta nói sự xuất hiện Đức Phật là một sự kiện hết sức hi hữu, ta hóa hiện Niết bàn nhưng không bao giờ nhập Niết bàn. Loài người vì tri kiến lệch lạc không thể thấy chân ngã của ta và chỉ biết chăm chú đảnh lễ xá lợi của ta. Nhưng điều này cũng có một kết quả tốt đẹp vì nhờ vậy chúng trở thành chân chánh và từ bỏ dục lạc. Nhờ những vị này, ta tạo thành giáo hội Thanh văn, hiện ra ở núi Linh Thứu và giải thích cho chúng như thế nào ta chứng được vô thượng Bồ đề".

Trong tập Suvarnaprabhàsa (49), Ruciraketu (Diệu Tràng) và Bà-la-môn Kaundilya (?) đóng vai trò những người đa nghi. Ruciraketu tìm hiểu tại sao Đức Phật Thích

Ca Mâu Ni đã làm biết bao nhiêu thiện sự mà chỉ sống được 80 năm. Còn Kaundilya tìm cầu một xá lợi Đức Phật nhỏ bằng hột cải để lễ bái và nhờ vậy được sanh lên thiên giới. Ruciraketu được chư Phật trong tất cả thế giới trả lời rằng các Ngài không biết có một người nào hay một vị thiên thần nào có thể tính được thọ mạng Đức Phật Thích Ca Mâu Ni là bao nhiêu năm. Các Đức Phật nói có thể đếm được những giọt nước trong biển cả, nhưng không có thể xác nhận thọ mạng đức Thích Ca Mâu Ni. Bà-la-môn Kaundilya giả vờ ngu si được Litsaviku màra trả lời rằng thật là ngu xuẩn nếu mong cây gioi sanh ra trái dừa. Cũng vậy, thật là ngu xuẩn nếu mong xá lợi từ Buddhakàya (Phật thân). Đức Như Lai không sanh, luôn luôn thường hằng và không thể quan niệm. Loài người chỉ có thể thấy được hóa thân mà thôi, làm sao một thân không có xương, không có máu lại có thể có xá lợi? Các Đức Phật chỉ có Dharmakàya mà thôi và chỉ có Dharmadhàtu (Pháp giới) mà thôi.

Nirmànakaya (Hóa thân)

Một mặt các tập Đại thừa cố gắng nêu rõ các nhà Tiểu thừa là sai lầm khi các vị này tin Đức Phật Thích Ca Mâu Ni là một người bàng xương bằng thịt và có để lại các xá lợi. Mặt khác các tập Đại thừa này giới thiệu hai quan điểm Nirmanakàya (hóa thân) và Buddhakàya (Phật thân). Những tập này xem tất cả những gì Đức Phật Thích Ca Mâu Ni đã làm đều làm với thân giả tạo của Buddhakàya, một hình ảnh hóa trang để theo tập thế gian (Lokànuvartana), để khiến mọi người tin tưởng sự chứng đạt Phật quả là một việc không phải không làm được vì các Đức Phật đều chứng được kriyànusthànajnàna (Thành sở tác trí) (50). Các vị này có thể hiện hóa thân nào cũng

được để độ thoát các loài hữu tình. Quan điểm về Nirmànakàya của các nhà Đại thừa trên căn bản giống quan điểm các nhà Đại chúng bộ.

Các tập Prajnàpàramita nói đến Nirmànakàya hay Rùpakàya (sắc thân) một cách rất đặc biệt. Tập Panca-vimsati nói rằng một vị Bồ-tát sau khi thành tựu các pháp cần thiết và thực hành Bát nhã Ba-la-mật sẽ chứng được chánh đẳng giác. Rồi vị này giúp đỡ cho các loài hữu tình trong mười phương thế giới (lokadhàtu), trong tất cả thời với nirmànamegha (hóa vân) như vậy gọi là Nairmànikà-kàya (Hóa thân) (51). Từ những tài liệu Trung Hoa, chúng ta được biết Ngài Nàgàrjuna trong tập sớ giải Bát nhã Ba-la-mật gọi là Mahàprajnàpàramità-sàstra, nói đến hai kàya: Rùpakàya là thân do cha mẹ sanh, đầy đủ những đức tánh của loài hữu tình và chịu sự chi phối của con người nhu nhược. Thân này sinh ở Kosala (Kiều Tất La), còn Dharmakàya được sanh ở Ràjagrha (Vương xá). Thân vật chất này cần thiết cho sự thật thế gian. Vì muốn giải thoát các loài hữu tình, Đức Phật hiện nhiều thân khác nhau, chỗ đản sanh và phương pháp giải thoát khác nhau. Sự giải thích về Rùpa và Dharmakàya này được hai tập chữ Hán Parinirvànasùtra (Giải thâm mật kinh) (52) noi theo. Một vài tập Yogàcàra giúp chúng ta biết quan điểm Nirmànakàya của các nhà Duy thức học như sau:

1/- Tập Sùtràlankàra (53) giải thích Nirmànakàya như những hình dáng Đức Phật ứng dụng để giúp đỡ các loài hữu tình trong nhiều giới khác nhau. Phần nhiều danh từ này chỉ cho thân người Đức Phật khi Ngài phải học tập các văn vũ nghệ cần thiết cho một người ở đời, sống đời sống một người có gia đình rồi xuất gia và cuối cùng chứng Niết bàn, sau khi sống đời sống của một vị tu sĩ.

2/- Tập Vijnaptimàtratàsiddhi cho chúng ta biết Nirmànakàya là dành cho các vị Thanh văn, Độc giác, phàm phu và các vị Bồ-tát chưa chứng được một trong mười địa. Thân này có thể hiện ra trong tất cả quốc độ thanh tịnh hay không thanh tịnh. Các tập sớ giải Trung Hoa về Thành duy thức nói đến những phương tiện Đức Phật dùng để hiện hóa thân mình hay thân người khác, hay tiếng nói của người khác và tâm của mình, hay tâm của người khác tùy theo mục đích và trường hợp. Không những Ngài có thể hóa thân Ngài thành thân Thích Ca Mâu Ni hay hóa Ngài Xá Lợi Phất thành một người thiếu nữ, mà Ngài có thể tạo ra một thân hiển hóa hoàn hoàn mới, lẽ dĩ nhiên không phải là một loài hữu tình linh động và có suy tư. Nhiều khi Ngài dùng tiếng nói của Brahmà, hay nhờ miệng của Ngài Xá Lợi Phất và Tu Bồ Đề để giải bày tư tưởng của mình. Đây là nguyên nhân tại sao Ngài Xá Lợi Phất hay Tu Bồ Đề giải thích một vài giáo lý Đại thừa rất mầu nhiệm mà tự các ngài không thể hiểu thấu (54).

Phương pháp thứ ba để Ngài thay đổi giọng nói của Ngài là tạo ra những tiếng nói ở trên hư không. Tư tưởng của Ngài là xuất thế và vô lậu. Ngài có thể tạo ra trong tâm trí Ngài những tư tưởng gì Ngài thích. Sự thật Ngài đã xuất hiện trong hóa thân Thích Ca Mâu Ni với một tâm trí thích hợp với thế gian pháp. Ngài cũng có thể bắt buộc người khác có tư tưởng giống mình.

3/- Tập Abhisamayàlankàrakarikà tuyên bố rằng có bốn loại thân, chỉ có Svàbhavikakàya (tự tánh thân) là thật, còn ba thân khác tức Dharmakàya (= Svasambhogakàya: tự thọ dụng thân), Sambhogakàya (=Parasambhogakàya: tha thọ dụng thân) và Nirmànakàya là thuộc về tục đế,

nghĩa là không chân thật; những thân này dùng cho các Đức Phật, các vị Bồ-tát và các vị Thanh văn. Như vậy Nirmànakàya dành cho các hàng Thanh văn và cho các vị Bồ-tát chưa chứng được một trong mười địa. Tập này tả Nirmànakàya như là một thân không rời khỏi thân chân thật và những hành động tạo ra bởi thân này không thể tách rời khỏi thân. Những hành động này phải được xem là Asamsàra (siêu thế, không thuộc thế gian), rồi tập này tiếp tục trình bày37 hành động thanh tịnh do Nirmànakàya tạo tác và những hành động này chính là hành động của Dharmakàya. 37 hành động như được tập này giải thích là 37 tầng bậc mà một Nirmànakàya phải đi ngang qua sau khi phát sanh. Những hành động ấy như sau:

(I) Không quan tâm đến cõi thiện hay cõi ác; nghĩa là có thể sanh ra như một loài vật, loài người hay thiên thần tùy theo sự nhu cầu, như vậy gọi là Gatiprasama

(II) Sangrahavastu: Thực hành bốn nhiếp pháp;

(III) Tự trau dồi kiến thức về những vấn đề tương phản thiện và ác nhờ Srutramayi (văn sanh huệ) hay những loại trí tuệ khác và áp dụng sở học để phục vụ mọi loài, tự mình hoàn toàn vô tư, nghĩa là không có Anunaya (tùy tham), như một nhà phù thủy đối với những vật mình hiển hóa.

(IV) Thực hành sáu Ba-la-mật theo nguyên tắc ba vật đều thanh tịnh (Trimadala-parisuddha: Tam quyến thuộc thanh tịnh);

(V) Tự mình làm và khuyến khích người khác làm mười thiện nghiệp và như vậy an trú mọi người trên con đường hướng đến Phật quả;

(VI) Tinh tấn để chứng ngộ tánh vô sanh của sự vật.

(VII) Hiểu được tánh bất nhị của sự vật và tánh chất trùng trùng điệp điệp của Pháp giới v.v... cho đến khi chứng được Như Lai địa, sau khi nhận chân được vô phân biệt tánh giữa các pháp hữu vi và các pháp vô vi (55).

Tóm lại tập Kàrikà muốn nói rằng đời sống của một vị Bồ-tát trải qua vô lượng, vô số sanh tử chỉ là hóa thân; hóa thân này không ra ngoài pháp thân vì theo triết học Đại thừa, mọi pháp hữu vi đều không phải một, không phải khác với pháp giới.

4/- Tập Lankavatàra giải thích sự liên lạc giữa Nirmànakàya và Dharmakàya giống như tập Karikà. Tập Lankavatàra tuyên bố các hóa Phật không do nghiệp tạo ra; Đức Phật không phải ở trong nghiệp cũng như không phải ở ngoài nghiệp (sarve hi nirmitabuddha na karma prabhavà na tesu tathàgato na cànyatra tebhyas tathàgatah) (56). Chỉ khi nào các Phật tử nhận thức đươc thế giới hiện hữu không có đời sống riêng ngoại tâm (citta), khi ấy các Phật tử mớichứng được hóa thân thoát khỏi Kriyà (nghiệp) và sanrskàra (hành) và chứng được các pháp bala (lực), abhijnà (thắng trí), và Vasità (tự tại) (57). Như tập Thành duy thức, tập này nói các đức Như Lai tạo ra hóa thân để thực hành những bổn phận của một đức Như Lai, tập này có cho biết thêm các Vajrapàni (thần kim cang) đứng hầu các vị hóa Phật chớ không hầu các Đức Phật chân thực và bổn phận của một Đức Phật như vậy là để diễn giảng và giải thích những vấn đề như bố thí, trì giới, thiền, định, tâm, tuệ, trí, uẩn giới, xứ, giải thoát và thức (58).

Sambhogakàya (Thọ dụng thân)

Chúng ta đã thấy, Rùpakàya hay Nirmànakàya là dùng cho các vị Thanh văn, Độc giác, phàm phu và các vị Bồ-tát chưa chứng được một trong mười địa, cho nên một kàya khác phải tạo nên, một kàya hết sức tế nhị hơn cho tất cả các vị Bồ-tát. Thân ấy gọi là Parasambhogakàya (Tha thọ dụng thân), khác với Svasambhogakàya (Tự thọ dụng thân), một thân tế nhị tương tự, chỉ có Đức Phật mới nhận thức được. Chính Tha thọ dung thân này đóng vai trò vị giảng sư trong nhiều kinh Đại thừa khác, phần lớn giảng tại Linh Thứu (Grdhrakùta), chỗ độc nhất trong ba giới được xem là thanh tịnh và thích hợp cho sự xuất hiện một Sambhogakàya, hay tại thế giới cực lạc hay một trong thiên giới.

Từ cách diễn tả sự xuất hiện của Đức Phật và cách thức Ngài diễn giảng các kinh điển, ta thấy các nhà Đại thừa chưa có thể quên được hay vượt lên trên quan điểm nhân tánh của các nhà Tiểu thừa. Các nhà Đại thừa vẫn đặt Đức Phật Thích Ca Mâu Ni vào địa vị một Đức Phật ngự trị trên thế giới và tất cả các vị Bồ-tát, Thanh văn và cư sĩ trong mười phương thế giới đều đến để chiêm ngưỡng với bông và hương, để nghe Đức Phật giảng kinh Prajnàpàramita, Saddharmapundarìka và Gandavyùha.

Những vị Bồ-tát này lại có những Đức Phật mà các vị chiêm ngưỡng, những vị này theo siêu hình học Đại thừa, cũng đồng một pháp thân như Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Những vị Bồ-tát này đến, hoặc do các Đức Phật của mình gởi đến, với những lời chúc tụng và với bông hoa để tỏ sự cung kính hiến dâng lên Đức Phật Thích Ca Mâu Ni. Quốc độ của Đức Phật này là Sahà Lokadhàtu (Ta bà thế giới); nhiều khi chính các Đức Phật tự thân hành đến nghe

Đức Phật Thích Ca Mâu Ni thuyết pháp và đạo tràng của chư Phật, chư vị Bồ-tát đông cho đến nỗi cõi Ta bà thế giới cần phải gỡ sạch tất cả biển lớn, núi, sông, biển nhỏ và thành phố cùng cả chư thiên loài người và các loài hữu tình khác. Như trong các tác phẩm Tiểu thừa, chúng ta đọc thấy các vị tu sĩ đến yết kiến Đức Phật có một hay hai Sa di đi hầu, nên chúng ta cũng đọc trong tập Daddharma-Pundarika vì thiếu chỗ nên vô số Đức Phật không có thể đem theo trên hai vị Bồ-tát để làm những người hầu cận (59).

Nay chúng ta cố gắng tìm hiểu quan điểm kàya về Đức Phật của các nhà Đại thừa như thế nào. Theo tập Satasàhasrikà và Pancavimsatisàhasrikà, thân này là một thân hết sức sáng suốt vô số hào quang phát xuất từ mỗi lỗ chân lông chiếu sáng hằng hà sa số thế giới. Khi thân này le lưỡi, vô số hào quang phát xuất từ lưỡi này và trên mỗi hào quang có hoa sen ngàn cánh, trên mỗi hoa sen có ngồi một đức Như Lai Vigraha (hóa Phật), một hình ảnh của đức Như Lai, một loại hóa thân và đang diễn giảng cho chư vị Bồ-tát, các vị cư sĩ, các vị tu sĩ và những người khác. Chánh pháp được diễn giảng đây là sáu Ba-la-mật. Sau khi nhập thiền định Simhavikìdita samàdhi (= Sư tử Uy thiền định), thân Ngài chiếu sáng tam thiên đại thiên thế giới (trisàhasramahàsahasralokadhàtù) như mặt trời sáng hay mặt trăng rằm chiếu khắp thế giới. Rồi Đức Phật nêu rõ Prakrtyàtmabhava (tự tánh thân) cho toàn thể thế giới, các chư thiền và các loài người của bốn cõi như Diêm phù đề v.v... thấy tự tánh thân này và nghĩ đức Như Lai đang ngồi trước mặt mình và thuyết pháp. Từ nơi thân này phát xuất những hào quang, nhờ những hào quang này mà tất cả các loài hữu tình trong thập phương thế giới

thấy Đức Phật Thích Ca Mâu Ni giảng Prajnàpàramita cho đại chúng Tỳ kheo, đại chúng Bồ-tát.

Dù cho quan điểm một thân Đức Phật phóng hào quang được nói đến trong tập Prajnàpàramita, danh từ Sambhoga-kàya chưa được các tập này biết đến. Những tập này thường dùng danh từ Prakrtyàtmabhàva (tự tánh thân) hay Àsecanaka àtmabhàva (thân chiếu tỏa cùng khắp). Sự thật tập Astasàhasrikà không biết đến Prakrtyàtmabhàva hay Àsècanaka-àtmabhàva, như vậy chứng tỏ tập này sớm hơn các tập Bát nhã Ba-la-mật khác. Tập này chỉ nói đến Rùpakàya và Dharmakàya và đoạn diễn tả rất dài dòng về Phật thân trong các tập Sata và Pancavimsati-sàhasrikà như là tự phần cho hai tập sách trên, đoạn này không tìm thấy trong tập Astasàhasrikà. Chỉ có trong đoạn kiết tập lại của tập Pancavimsati mà danh từ Sàmbhogikàkàya (thọ dụng thân) được giới thiệu như là một đề tài được đem ra bàn luận (60). Sambhoga-kàya được diễn tả như sau: Các chư vị Bồ-tát sau khi chứng quả Bồ đề nhờ Bát nhã Ba-la-mật, dùng một thân đầy đủ 32 tướng chính và 80 tướng phụ với mục đích thuyết pháp Đại thừa cho hàng Bồ-tát và cũng để làm khởi dậy trong tâm trí những vị này lòng hoan hỷ, thích thú đối với diệu pháp.

Tập Prajnàpàramità nguyên thủy xem thân có hào quang này là một hóa thân và như vậy được gồm trong Rùpakàya và nghĩ không cần giới thiệu một thân thứ ba là Sàmbhogikakàya.

Theo thuyết hai thân của tập Prajnàpàramità, Nàgàrjuna cũng không nói đến hay có lẽ không biết đến thân thứ ba, Sàmbhogika. Cả hai vị tiến sĩ Akanuma và Masuda không thể tìm vết tích quan điểm Sambhogakàya

trong tập Mahàprajnàpàramitàsàstra của Nàgàrjuna. Tiến sĩ Akanuma cũng không tin thuyết Tây Tạng cho rằng chính Ngài Nàgàrjuna đã viết bài "Tôn kính tam thân (Trikàya)" (61). Nếu chúng ta tìm hiểu các bài kệ của Nàgàrjuna nói về Tathàgatakàya (Như lai thân) (62), chúng ta thấy rõ rằng Ngài Long Thọ chỉ muốn giải thích chân thân (tức là Pháp thân hay Tự tánh thân) mà thôi. Đối với Ngài, sự phân biệt giữa Sambhogakàya và Rùpakàya không quan trọng vì cả hai đều không thật.

Như vậy chúng ta thấy cho đến thời Nàgàrjuna, quan điểm Sambhgakàya (Thọ dụng thân) không được phân biệt khác với Rùpa (sắc) hay Nirmànakàya (Hóa thân). Tập Lankàvatàra lần đầu tiên giới thiệu quan điểm này với chúng ta và gọi là Nisyanda hay Dharmatà-nisyanda-Buddha (Đẳng lưu hay Pháp tánh đẳng lưu Phật), và hình như danh từ Sambhogakàya chưa được biết đến. Chúng ta đã thấy trong các tập Tiểu thừa, thân thể diệu hảo của Đức Phật, với các tướng chính và tướng phụ của bậc đại nhân, được xem là do vô lượng thiện nghiệp Ngài đã làm trong những đời trước. Chữ Hán dịch Sambhogakàya là Báo thân, báo nghĩa là kết quả, cũng nêu rõ chữ Sambhoga chỉ có nghĩa là vipàka (dị thục quả) hay nisyanda (đẳng lưu). Các nhà hậu Duy thức gọi là Parasambhogakàya (Tha thọ dụng thân) đã phân biệt với Svasambhoga (Tự thọ dụng thân). Dù cho tập Astsàhasrikà không phân biệt Sambhogakàya với Nirmànakàya (Hóa thân), tập ấy có nói đến thân thù thắng của Đức Phật do kết quả nhiều đời nhiều kiếp của Ngài trong các đời trước (63). Tập Lankavatàra dùng danh từ vipàkaja (dị thục sanh) hay vipàkastha và như vậy đóng vai trò giai đoạn chuyển tiếp từ quan điểm Tiểu thừa về Vipàkaja-kàya (Dị thục sanh

thân) đến quan điểm Parasambhogakàya (Tha thọ dụng thân) của Đại thừa.

Tập Làṅkàvatàra nói rằng bổn phận của Nisyanda-Buddha (Đẳng lưu Phật) là dạy Parikalpita (Biến kế sở chấp tánh) và Paratantra (Y tha khởi tánh) của sự vật cho những người tự dệt một màn lưới tâm tư bao phủ mình, không biết đến tánh giả tạm của vạn hữu (64). Đó cũng là trách nhiệm của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni ở Ta bà thế giới (Sahàlokadhàtu), khi Ngài giảng giáo lý Prajnàpàramità hay Saddharmapundarìka (65).

Tập Sùtràlankàra cũng không phân biệt Thọ dụng thân thành Tự thọ dụng thân và Tha thọ dụng thân. Tập này nói rằng với thân này các Đức Phật thọ hưởng các pháp (Dharma) và thân này sai khác tùy theo quốc độ, với hàm ý rằng mỗi một quốc độ, một Đức Phật có một Sambhogakàya khác nhau, khác với Thọ dụng thân của các Đức Phật khác tại các Phật sai khác (66).

Tập Suvarnaprabhàsa và tập Abhisamayàlankàrakàrikà cho chúng ta biết Sambhogakàya là một thân rất tế nhị, gồm có tướng tốt của bậc đại nhân và được Đức Phật dùng để giảng những sự thật siêu hình và cao hơn cho những vị Bồ-tát cao đẳng. Tập Suvarnaprabhàsa (67) cũng không nói đến hai loại Sambhogakàya, như được tìm thấy trong tập Siddhi.

Tập Siddhi nói có hai Thọ dụng thân gọi là Tha thọ dụng thân và Tự thọ dụng thân. Tha thọ dụng thân được chư vị Bồ-tát thấy, còn Tự thọ dụng thân được chư Phật ở các quốc độ khác nhau thấy, chớ không phải các vị Bồ-tát. Còn về vấn đề hào quang, vô lượng và vô số tánh, thời không có gì khác giữa hai thân này. Cả hai thân đều có sắc, hình (varna-rùpa-samsthàva) và tiếng (sabda). Vì các

Đức Phật đã chứng được bình đẳng tánh trí, nên thân là vô lậu (anàsrava). Thân này chỉ hiện ra tại một tịnh độ như Sukhàvativyùha (Cực lạc thế giới) hay Grdhrakùtà (Linh Thứu). Sự sai khác giữa Tha thọ dụng thân và Tự thọ dụng thân là Tha thọ dụng thân có tướng tốt của bậc đại nhân, còn Tự thọ dụng thân thời không có. Còn tâm (citta) của Tha thọ dụng thân thời không thật như tâm của Hóa thân; còn tâm của Tự thọ dụng thân là thật. Ngoài ra, tâm này chứng được bốn trí: àdarsajnàna (Đại viên kính trí) (68), Samatà-jnàna (Bình đẳng tánh trí), Pratyaveksanà-jnàna (Diệu quan sát trí) và Krtyà, nusthàna-jnàna (Thành sở tác trí). Rùpa (sắc) của hai Thọ dụng thân hết sức tế vi và vô lượng vô biên, tuy vậy vẫn là sapratigha (hữu đối). Nhưng thân tế vi của vô số Phật là tương nhập.

Bản đúc kết lại của tập Pancavimsati nói đến Thọ dụng thân, nhưng khác với Kàrikà, không phân biệt Dharmakàya (hay Tự thọ dụng thân) với Parasambhogakàya (Tha thọ dụng thân), nguyên nhân chính là vì trong nguyên bản Pancavimsati, cũng như trong các tập Prajnàpàramità khác, chỉ có quan điểm hai thân, không phải ba hay bốn thân. Sự thật, tập Kàrikà ủng hộ tập Siddhi trong quan điểm về thân, nhưng chỉ dùng danh từ sai khác. Quan điểm Tự thọ dụng thân nêu rõ xu hướng của phái Duy thức muốn nói đến một cái gì như Isvara (Tự tại) của tập Upanisad (Áo nghĩa thư), sau cái hiện tượng vũ trụ. Dharmakàya (Pháp thân) tương đương với quan điểm Tuyệt đối phi nhân của tập Vedanta, vị Phạm thiên. Sambhogakàya tương đương với Isvara khi Phạm thiên có tên và hình thức.

Chúng ta cần phải để ý, mỗi một Đức Phật đều có Sambhogakàya của mình. Nhưng tất cả các Đức Phật đều

chỉ có một Dharmakàya. Tập Lankàvatara cũng gợi ý đến quan điểm này. Tập này nói rằng Abhàva (vô tánh) không phải là Như Lai vì Như Lai được diễn tả là bất sanh bất diệt nên tự nó cũng có ý nghĩa. Rồi tập này chú thích về Dharmakàya do ý sanh (manomaya-dharmakàya), thân này các người không phải Phật tử, các hàng Thanh văn, Độc giác, cho đến các vị Bồ-tát ở một trong bảy địa đầu tiên cũng không thể thấy được. Như những tên khác nhau của một vật hay của một người, ví dụ hasta, karapàni hay Indra Sakra, Purandara, chỉ cho những phương tiện sai khác của một vật.

Cũng vậy những tên sai khác của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni ở tại Ta bà thế giới như những tên: Svàyambhuva, Nàyaka, Vrsabha, Visnu, Isvara, Pradhàna, Kapila, Soma, Bhàskara, Ràma, Vyàsa, Sùnyatà, Tathatà, Bhùtakoti, Nirvàna, Sarvajna v.v... chỉ cho những phương diện sai khác của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni (69). Loài người bị chi phối bởi những quan niệm về hai cực đoan hiện hữu hay không hiện hữu (dvayàntapatitayà) nên không biết được Đức Phật như một phản ánh của mặt trăng trên nước, không hiện ra cũng như không biến đi. Đoạn này rõ ràng gợi ý pháp thân do ý sanh có mặt trong Ta bà thế giới lại giống như Tự thọ dụng thân của tập Siddhi và Àsecanaka-àtma-bhàva hay Prakrtyàtmabhàva của các tập Prajna-pàramità và tương đương với quan điểm Isvara của tập Upanisad.

Dharmakàya (Pháp thân)

Ba thân từ trước đã đề cập đến, thuộc về Tục đế tùy theo thế tục và hữu hạn và do vậy các nhà Đại thừa đầu tiên kể cả Nàgàrjuna xem như là Rùpakàya hay Nirmàna-kàya. Cái thân độc nhất chân thật của Đức Phật là sự thật

như các nhà Đại thừa quan niệm và không khác với những sự vật hay các loài hữu tình trong vũ trụ (70). Dù sự cố gắng để định nghĩa thân này với những chữ và những danh từ thường dùng không thể nào chính xác và có thể bị hiểu lầm, các tập Đại thừa cũng cố gắng dùng văn tự để gợi lên một vài ý niệm về thân này. Tập Kàrikà và tập Siddhi gọi thân này là svabhàvika hay Svàbhàvakàya (tự tánh thân). Theo hai tập ấy, thân này là vô lượng và vô số. Thân này đầy khắp vũ trụ, là căn bản cho Thọ dụng thân và hóa thân, không có tướng tốt gì (tướng tốt vị đại nhân) và vô hý luận tướng (Nisprapanca). Thân này có những công đức (guna) thường còn, chân thật và vô lượng, không có tâm, không có sắc và cũng không khác tâm và sắc, chỉ có một và một Dharmakàya mà thôi.

Các Đức Phật có thể có Thọ dụng thân riêng, nhưng các Đức Phật chỉ có một Dharmakàya mà thôi. Thân này chỉ có thể tự chứng, chớ không có thể diễn tả, vì không khác như sự cố gắng của một người mù để diễn tả mặt trời mà mình không bao giờ thấy. Thường người ta hỏi rằng quan niệm Dharmakàya có thể tìm thấy trong những tập Prajnàpàra-mità hay những tác phẩm của Nàgàrjuna không, hoặc các tập Prajnàpàramità và Nàgàrjuna công nhận một sự thật như vậy, hay diễn giải một lý thuyết phủ định thuần túy và hoàn toàn. Nói một cách khác, có phải mục đích của những tập Prajnàpàramità và Nàgàrjuna là để nêu rõ những sự mâu thuẫn của thế giới này và kiến thức thế tục và tránh không tuyên bố về vấn đề sự thật hay chân lý.

Tập Astasàhasrika và các tập Bát nhã Ba-la-mật khác, dù vẫn cương quyết phủ nhận các lời tuyên bố về sự thật, không bao giờ xác nhận rằng Tathàta hay Sùnyatà hay

Dharmakàya trong nghĩa chân thật của chúng là không hiện hữu. Những lời tuyên bố như tathatàvikàrà nirvikàvàvikalpà, nirvikalpà (chân như là không thay đổi, không biến chuyển, thoát ngoài các vọng tưởng và phân biệt), nêu rõ một quan điểm tích cực về sự thật hơn là một quan điểm thuần túy tiêu cực. Về vấn đề Dharmakàya, tập Astàsàhasrika cũng có lời tuyên bố tương tự; tập này nói rằng những ai biết được các pháp hiện hữu trong giới này hay được đức Như Lai diễn giảng, không thực sự hiện hữu như vật ở trong mộng và không tìm hiểu đức Như Lai từ đâu đến và sẽ đi đâu, người ấy sẽ chứng được Tathàgata nhờ Dharmatà, Buddhakàya mà người ta nói đến, khởi lên do nhân và duyên như tiếng thổi sáo; thật sự thân này không có xuất hiện hay biến mất. Những ai chạy theo hình sắc và giọng nói của Như Lai, và quan niệm về sự xuất hiện và biến mất của Như Lai sẽ rất xa sự thật (71). Những lời tuyên bố thêm về vấn đề sự thật chỉ có thể là hý luận (Prapanca).

Khi tập Astasàhasrika xác nhận rằng đức Như Lai không hiện hữu, tập này nói đến đức Như Lai do một người đọc các tập Đại thừa quan niệm. Cho đến các vị Bồ-tát trừ phi và cho đến khi chứng được địa thứ mười, không thể thoát ra ngoài quan điểm về Như Lai thân, dù cho quan điểm ấy tế vi như thế nào (tự thọ dụng thân). Những vị ấy vẫn đang còn mê mờ và chính sự mê mờ này mà các tập Prajnàpàramità cố gắng diệt trừ khi tuyên bố rằng không có Tathàgata (Như Lai). Ngài Long thọ khi phủ nhận sự hiện hữu của cái gọi là Tathàgata không làm gì hơn điều mà những tập Prajnàpàramita cố gắng thiết lập. Quan điểm của Ngài là nếu sự liên tục của đời sống bhavasantati được công nhận, thời sự hiện hữu của Như

Lai cũng phải được công nhận vì Như Lai đại diện cho giai đoạn cuối cùng của bhavasantati; Như Lai là giai đoạn cuối cùng mà một chúng sanh đạt đến sau một chuỗi dài đời sống. Theo Chân đế thời không có bhavasantati nên không có tathagata- một hữu tình được xem là trở thành đức Như Lai sau khi thực hành Đại từ bi và các đức tánh khác, và nhờ đó được giác ngộ hoàn toàn. Nếu Như Lai thật sự hiện hữu thời Ngài sẽ giống như năm uẩn hay khác với năm uẩn hay các uẩn sẽ ở trong Ngài hay Ngài ở trong các uẩn, nhưng vì Ngài không phải là một trong những pháp ấy và những pháp ấy không phải là Ngài cho nên Ngài không có hiện hữu thực sự. Với những lý luận như vậy và những lý luận tương tự, Nàgàrjuna xác nhận là không có tathàgata. Với sự phủ nhận này, Ngài chỉ xác nhận rằng đức Như Lai, trạng thái cuối cùng của bhavasantati, không có hiện hữu.

Candrakìrti (Nguyệt xứng), để ủng hộ lý luận của Nàgàrjuna, có nêu lên một đoạn trong tập Astasàha-srika(trang 479). Trong đoạn này Đức Phật và pháp của Ngài đã được ví dụ là Mayà (giả tạo) hay Svapna (mộng huyễn), nhưng rồi Ngài nói "Chúng tôi không xác nhận sự không hiện hữu của Như Lai dưới mọi hình thức vì như vậy chúng tôi phạm lỗi Apavàda (phủ nhận). Nhưng vì muốn diễn tả Như Lai bằng những phương tiện tục đế (vyavahàra-satya) và bởi dùng những phương tiện samàropa, chúng tôi nói rằng Tathàgata là không, hay không phải không, hay không và không không, hay là cũng không phải không và không không (tứ cú). Và những ai cố gắng chứng được Như Lai chân thật bằng cách dùng những lời tuyên bố khẳng định hay phủ định đều không bao giờ biết đến Ngài. Candrakirti, để ủng hộ quan điểm

này, có đề cập đến những câu kệ trong kinh Kim Cang. Câu này tập Astasàhasrika cũng nói đến: "Nhược nhĩ sắc kiến ngã, dĩ âm thanh cầu ngã, thị nhơn hành tà đạo, bất năng kiến Như Lai".

Dharmato buddhà drastavyà dharmakàya hi nàyakàh. Dharmatà càpy avijneyà nà sà sakyà vijànitum.

(Một Đức Phật cần phải được xem trong nghĩa dharmatà (pháp tánh) vì các vị lãnh đạo loài người chỉ có pháp thân mà thôi. Pháp tánh này không thể biết đến, cũng vậy đức Như Lai)

Nàgàrjuna kết luận sự nhận xét của Ngài về tathàgatakàya bằng cách xem tathàgata giống với Jagat (thế gian), hay thiên nhiên và tuyên bố rằng tathàgata mà loài người hay các vị Bồ-tát quan niệm chỉ là một bimba (ảo ảnh) của các thiện pháp chớ không phải tathàta hay tathàgata chân thật. Một nhà biện luận như Nàgàrjuna không thể đi xa hơn để xác chứng sự thật, chỉ có cách phủ nhận sự hiện hữu của các sự vật không thật có, kể cả cái gọi là tathàgata, mà Ngài hướng đến sự thật tathàgatakàya, dharmakàya chân thật.

Quan điểm về Dharmakàya được các nhà Duy thức học đặc biệt chú ý. Tập Lankàvatàra khi diễn tả dharmakàya nói rằng Đức Phật không có sở y (Niràlamba) và vượt ngoài sự nhận thức của năm căn, các bằng chứng và dấu hiệu và như vậy vượt ngoài vòng nhận thức của hàng Thanh văn, Độc giác hay các vị không phải Đại thừa. Thân này chỉ có thể tự chứng ở tự thân mình. Tập Sùtràlankàra goiï là Svàbhàvika Dharmakàya (tự tánh pháp thân), đồng nhất cho tất cả Đức Phật rất tế vi, không thể hiểu thấu và thường hằng. Tập Trimsikà giải thích dharmakàya như là một sở y, được thay đổi (asraya đây chỉ cho àlayavjnàna =

a lại gia thức), sự thay đổi được thành hình nhờ trí và sự diệt trừ phiền não chướng và sở tri chướng. Bài Àloka về tập Abhisamayàlankàrakàrikà cũng giải thích Dharmakàya một cách tương tự. Theo tập này, có hai loại Dharmakàya, một là các pháp Bồ đề phận và các pháp khác, những pháp này thanh tịnh và tạo tác ra trí tuệ thanh tịnh (nisprapancajnànàtmakà); hai là àsraya được thay đổi của những pháp ấy và được gọi là Svadhàvakàya (Tự tánh thân). Giáo sư Stcherbatsky giúp chúng ta với những tin tức gần như tương tự mà chúng ta tìm thấy trong tập Àloka, nhưng từ tài liệu nào thì giáo sư không cho biết. Giáo sư nói rằng: "theo các nhà Tiền duy thức, Dharmakàya được chia thành Svabhàvakàya (Tự tánh thân) và Jnànakàya (Trí thân); Thân đầu là tánh chất thường còn (nitya) của vũ trụ; thân thứ hai là vô thường thay đổi (anitya). Rõ ràng giáo sư hiểu Jnànakàya như là Dharmakàya, gồm có các pháp Bồ đề phận và các pháp khác của tập Àloka. Còn Svabhàvakàya la Nityakàya, thân thường hằng như giáo sư đề cập, cũng được tập Suvarnaprabhàsa và các tập khác xác nhận (72).

Các nhà sớ giải Trung Hoa về tập Siddhi nói rằng Dharmakàya là nguyên tắc siêu hình của citta và rùpa chân thực của Như Lai. Dharmakàya là tánh chân thực của vạn pháp và có thể xem giống như Tathatà, Dharmadhàtu hay Tathàgatagarba (Như Lai tạng).

Mục đích của các vị Bồ-tát là chứng ngộ Dharmakàya. Mỗi loại hữu tình đều có Dharmakàya hay Dharmakàya gồm tất cả các loại hữu tinh trong vũ trụ, nhưng vì bị vô minh che lấp nên không nhận chân được sự kiện ấy. Mục đích của vị Bồ-tát là diệt trừ vô minh này và chứng đạt sự kiện là mình với Dharmakàya là một. Đoạn Àloka về tập

kàrikà để những thứ bậc môt vị Bồ-tát phải trải qua và nêu rõ rằng thứ bậc cuối cùng là chứng được Dharmakàya. Sau khi chứng được, thật rất dễ dàng cho vị Bồ-tát hiện hạnh bốn thân nào cũng được. Trong tập Lankàvatàra, chúng ta để ý rằng Mahàmati tha thiết muốn biết làm thế nào vị Bồ-tát, sau khi thực hành mười địa, có thể chứng được Như Lai thân hay Pháp thân và đi đến một trong Phật sát hay thiên giới nào.

Tập Lankàvatàra cũng diễn tả với mầu sắc linh động trạng thái chứng được Pháp thân. Vị Bồ-tát khi chứng được Mahàdharmamegha (Đại pháp vân) trong địa thứ chín, được trang hoàng với nhiều châu báu và ngồi trên một hoa sen trong lâu đài châu báu, xung quanh có nhiều vị Bồ-tát cùng một đẳng cấp cùng ngồi. Ở đây vị này hiểu được tánh vô thường của sự vật, và được Vajrapàni (Thần kim cang) quán đảnh cho thành con của Đức Phật. Rồi vị Bồ-tát vượt ra ngoài địa giới của hàng Buddhasuta nhờ tự chứng Pháp không và đối diện với Dharmakàya (73). Tập Trimsikà nói rằng, như giải thoát thân (Vimuktikàya) là mục đích của các vị A-la-hán, Pháp thân là mục đích của các vị Bồ-tát. Tập này nêu rằng các vị A-la-hán, nhờ diệt trừ phiền não chướng, chứng được một thân thanh tịnh. Cũng vậy Đức Phật, nhờ diệt trừ được phiền não chướng và sở tri chướng, chứng được Pháp thân (74).

CHÚ THÍCH CHƯƠNG III, Mục Ba Thân

1- Sad. P; tr.89-92.

2- Tam minh trong bản liệt kê liên hệ đến ba trong sáu thắng trí, nghĩa là Pubbenivàsà-nussatinànam, Sattànam catùpatàte nànam, và Àsavànam khaye nànam. Xem

Dìgha, III tr. 220. Ba thắng trí còn lại là: Dibbasota, Dibbacakkhu và Paracittavijànanam.

3- CF. Mil; tr.134-135

4- Xem cách giải nghĩa ở tập Siksà; tr.212; Kosa, I. 6, 39; II, 53, 250, 266; Dh.s; tr.63.

5- Tập Sad. P; tr.133-137.

6- Sùtrà; tr.45, 188.

7- Đoạn này choán nhiều chỗ trong tập Nikàyas, xem Dìgha, I, tr.87-88; cf. Lal,Vis; tr.3; Sad. P; tr.144; 376.

8- Cả trong các tác phẩm Đại thừa, thí dụ trong tập Dasa; cũng tuyên bố rằng một vị Bồ-tát có thể trở thành một Đại phạm thiên trong địa thứ chín nếu vị này muốn thế.

9- Majjhima, III, tr.8.

10- Dìgha. II; tr.154; Mil; tr.99.

11- Majjhima, Gopaka- Moggallàna Sutta (số 108). Cf. Saddhamma Sangaha (J.P.T.S; 1890), chương X, tr.65: Đức Phật nói: "84.000 pháp môn đã được ta giảng dạy trong 45 năm. Chỉ riêng mình ta tịch diệt, trong khi còn có 84.000 pháp môn, chúng như 84.000 Đức Phật (Buddha-sadisa) sẽ khuyến dạy ngươi".

12- Samyutta, III; tr.120; Majjhima, I, tr.190-191: Yo pattccasamuppàdam passati so dhammampassati, yo dhammam passati so paticcasamuppàdam passati. Các tài liệu tham khảo khác: xem bài của giáo sư Ballee Poussin: "Notes sur les Corps du Buddha" trong tập Le Muséon, 1913, tr.259-290. So sánh các chú thích trong các tác phẩm Pàli sau này.

- Saddhamma Sangaha (J.P.T.S; 1890), tr.61: Yo me passati saddhammam so mam passati Vakkali. Apassmàno saddhammam mam passe pi na passati.

- Milinda, tr.71: Yodhammam passati so bhagavantam passati dhammo hi mahàraja bhagavatà desito ti.

- Ibid; tr.73: Dhammakàyena pana kho mahàràja sakkà bhagavà nidassetum, dhammo hi mahàràja bhagavatà desito ti.

13- Anguttara, II, tr.38.

14- Giáo sư Masson- Ourel viết trong bài "Les Trois Corps du Bouddha". J.S; 1913, tr.581ff.

15- Xem Kosa II, 10 (cũng cần tham chiếu trong các tập Nikàyas),

16- Kvu; XVII, 1: Những nhà Vetulyakas (Đại thừa) dựa vào đoạn văn nêu trên nói rằng: "thật không đúng nếu nói rằng Đức Phật cao cả sống trong thế giới của loài người". Những nhà Thượng tọa bộ đã không đồng ý với các vị này. Ngài Buddhaghosa cũng nêu rõ cách thức phải giải thích đoạn này.

17- Xem Sad. San. (J.P.T.S; 1890 0; tr.69: Sambuddhànam dve kàyà rùpakàyo Sirìdharo, Yo tehi desito dhammo dhammakàyo ti vuccati.

18- Năm uẩn được đề cập ở đây là: giới, định, tuệ, giải thoát và giải thoát tri kiến. Xem Mil; tr.98.

19- Vis. M; tr.234; Jàtaka; I, tr.84: Rùpakàyasirì.

20- Attha; tr.16.

21- Xem quyển Bouddhisme của giáo sư Vallee Poussin, tr.232f.

22- Dr. Chizen Akanuma (Eastern Buddhist, II, tr.7) trích vài đoạn các tập Anguttara và Samyukta Àgamas Hán văn và nêu rõ rằng Dharmakàya của Đức Phật có nghĩa là sự tập nhóm các Pháp (lời dạy của Ngài).

23- Divyà; tr.19.

24- Ibid; tr.360.

25- Ibid; tr.560.

2. GIÁO LÝ NIRVÀNA (NIẾT BÀN)

Điểm sai biệt căn bản qua giáo lý Tiểu thừa và Đại thừa, được tập Saddharma-pundarìka đề cập là quan điểm về Niết bàn.

PHẦN MỘT

Niết bàn Tiểu thừa: Giải thoát khỏi đau khổ (Dukkhatà)

Các nhà Tiểu thừa xem mình bị chi phối bởi ba loại khổ:

- Dukkha-dukkhatà: Khổ khổ, đau khổ do những nguyên nhân tâm lý hay vật lý.

- Samskàra-dukkhatà: Hành khổ, đau khổ vì phải bị sống chết chi phối.

- Viparinàma-dukkhatà: Hoại khổ, đau khổ vì sự thay đổi từ lạc thọ thành khổ thọ.

Nhà Tiểu thừa tìm sự giải thoát khỏi những đau khổ này đã gắn liền vào cuộc sống trong ba giới: Dục giới, Sắc

giới và Vô sắc giới (gồm cả sáu đạo), nhờ chứng được định lý Duyên khởi, bốn sự thật, tánh vô thường, vô ngã của vạn vật và những sự đau khổ do vạn vật hướng đến.

Tập Pundarika công nhận nhiều đệ tử Đức Phật đã chứng quả A-la-hán hay Niết bàn nhờ chứng được tánh vô ngã của năm uẩn (sắc, thọ v.v...). Các nhà Tiểu thừa công nhận Niết bàn của mình gồm sự giải thoát khỏi ba loại đau khổ gắn liền với đời sống trong ba giới. Như vậy, theo quan niệm của Tiểu thừa, chúng sanh được giải thoát nhờ chứng Niết bàn giới không có dư y gì. Các tập Pàli, thuộc Tam tạng hay hậu Tam tạng đồng ý trên quan điểm cho rằng sự giải thoát ấy được thành tựu nhờ chứng tánh vô thường, khổ, vô ngã cùng tánh duyên khởi của sự vật vạn hữu.

Điểm mà các nhà Đại thừa cố gắng nêu lên là các nhà Tiểu thừa chỉ chú trọng chứng ngộ Nhơn không (Pudgala-nairàtmya), chứ không nghĩ đến Pháp không (Dharma-nairàtmya) (1). Theo các nhà Đại thừa, sự chứng ngộ này của các nhà Tiểu thừa không đưa đến sự thật tuyệt đối và chỉ đưa đến một giai đoạn nửa chừng, và do vậy các nhà Tiểu thừa không thể được xem là đã chứng Niết bàn (2). Tuy vậy, các nhà Tiểu thừa vẫn tự xem là đã chứng Niết bàn khi tự biết khỏi phải tái sanh, vì đã sống theo phạm hạnh và chứng Nhơn không. Có người nghĩ rằng, như tập Lankàvatàra (3) trình bày, Niết bàn chứng đạt được nhờ hiểu biết cái gì thật là ngã hay ngã tánh; có người lại nghĩ, Niết bàn chứng được nhờ thể nhập vào sự thật, mọi vật đều tùy thuộc nhân duyên. Sự thật, như tập Lankàvatàra ghi thêm, không có giải thoát thật sự nếu không chứng được Pháp không. Như vậy, các nhà Tiểu thừa chưa phải

thật sự giải thoát. Những vị này bị nổi lên chìm xuống bởi laksana (tướng) của sự vật, như khúc gỗ bởi sóng biển.

Từ Nimitta (tướng) đến Animitta (vô tướng)

Theo tập Sùtràlankàra, các nhà Tiểu thừa chỉ dùng Nhân tướng (pudgala-nimitta) để làm đối tượng thiền định, nên chỉ chứng Thanh văn giác hay Độc giác chứ không chứng chánh đẳng giác. Chánh đẳng giác chỉ chứng được khi nào dùng Pháp tướng (Dharmanimitta) làm đối tượng tu hành (4). Các hàng Thanh văn phân biệt vật có tướng (nimitta) và vật không tướng (animitta), và cố gắng khiến tâm xa lánh mọi tướng và hướng tâm chứng được vô tướng (animitta) và cuối cùng chứng được vô tướng này. Các nhà Đại thừa nghĩ rằng quan niệm nhị nguyên của sự vật không thể đưa đến moksa (giải thoát). Các vị này không biết gì khác ngoài Tathatà (chơn như). Do vậy, một nimitta cũng giống như một animitta, và nhờ vậy tri kiến của những vị này chỉ dựa trên chơn như nên vượt khỏi mọi phân biệt hay nhị nguyên (dvayagràha-vivarjitam). Các nhà Tiểu thừa phân biệt giữa tướng và vô tướng, và xem một người chứng animitta (vô tướng= Niết bàn) nhờ suy tư trên Animitta-dhàtu (vô tướng giới) và tách rời tâm mình khỏi mọi vật có tướng. Từ nơi điểm này, tập Sùtràlankàrà (5) nói đến phương pháp thông thường của Tiểu thừa để xa lánh tham, sân, si, và các tướng khác (6), do các tướng này, một chúng sanh phải triền phược trong thế gian.

Trong các tập Nikàyas, có nhiều đoạn nêu lên tư tưởng này. Như trong tập Dìgha và Anguttaranikàyas, có nói một người nhờ không để ý đến mọi tướng (làm cho mê hoặc), phát định tâm được gọi là vô tướng định. Nhưng ý

nghĩa thông thường của Animitta trong các tập Pàli là Niết bàn, mục đích đạt được nhờ các thiền định (Samàdhi hay Vimokkhas) gọi là Sùnnata (không), Appanihita (vô nguyện) và Animitta (vô tướng). Những vimokkhas này (giải thoát) giúp người đệ tử nhận thức được vạn hữu là vô ngã (anatta), khổ (dukkha) và vô thường (anicca). Tập Anguttara Nikàya (7) gợi ý rằng một người diệt trừ được các lậu hoặc (àsava) nhờ quán ba tướng này, còn tập Atthasàlini (8) tuyên bố nếu một người hiểu được ba Lakkhana (vô thường, khổ, vô ngã), thời năm uẩn đối với người ấy như một xác chết đeo vào cổ mình.

Diệt trừ phiền não chướng (Klesàvarana), không phải sở tri chướng (Jneyàvarana)

Tập Lankàvatàra (9) trong khi giải thích vị trí các nhà Tiểu thừa nói rằng các vị này tin sự hiện hữu của thế giới này (samsàra) và rất sợ hãi sự đau khổ gắn liền với cuộc sống và do vậy muốn giải thoát khỏi những đau khổ ấy; đây vì các nhà Tiểu thừa ngu si, không biết thật sự không có sự sai khác gì giữa samsàra và nibbàna. Lập trường của các nhà Tiểu thừa là vũ trụ và sự vật xung quanh chúng ta là do năm uẩn hay 72 pháp tạo ra, và uẩn và những pháp này thật sự có thật. Các pháp hữu vị phát sanh từ các nhân và duyên, luôn luôn xê dịch biến đổi và không có thực chất (10). Các tâm pháp và sắc pháp thay đổi từng sát-na một và không có một vật gì thường hằng ngoại trừ chúng. Chính do diệt trừ quan niệm sự hiện hữu của một atmam (ngã) đồng với một uẩn hay khác với các uẩn mà một người chứng được Niết bàn.

Các nhà Đại thừa không thừa nhận sự thực hữu các uẩn và pháp hợp thành con người. Những vị này tuyên bố rằng các uẩn chỉ hiện hữu do vọng tưởng (vikalpa) hay

những ảo tưởng (màyà) của những phần tử gọi là hữu tình, bị vô minh khiến cho thấy sai lệch. Do vậy, theo các nhà Đại thừa, sự thật là Sunyatà (chơn không) hay Dharmanairàtmya (pháp không). Do vậy tập Pundarìka tuyên bố rằng những ai thấy các Dharma (pháp) là không có àtmam (ngã) người ấy thấy được sự thật. Chính vì không hiểu tánh vô ngã của các pháp (sùnya jnàna vihìnatvàt) mà một người bị gọi là Thanh văn. Tập Kàsyapa Parivarat so sánh một cách mỉa mai Nhơn không của Tiểu thừa như một lỗ do con mối đục khoét với pháp không của các vị Bồ-tát như hư không vô biên. Trong bảy lý do mà tập Sùtràlankàra đề cập để nêu rõ địa vị ưu thắng của Đại thừa trên Tiểu thừa, một lý do thuộc về ưu thế trí tuệ của Đại thừa đã chứng cả Nhơn không và Pháp không. Tập Trimsikà nêu rõ sự sai khác giữa Nhơn không và Pháp không. Phải chứng cả hai Nhơn không và Pháp không, mới diệt trừ được cả phiền não chướng và sở tri chướng. Các phiền não như tham ái v.v... khởi lên vì tin có một tự ngã; khi chứng được ngã không thật có, tánh ích kỷ được diệt trừ và tham ái được diệt tận. Nhờ chứng được tánh không của vạn pháp (dharma-nairàtmya), màn vô minh trên chơn trí được loại trừ. Sự loại trừ phiền não và sở tri chướng là cần thiết để được giải thoát (moksa) và giác ngộ (sarvajnatva). Các phiền não là những trở ngại để chứng đắc giải thoát (moksapràpteràvaranam); do vậy sự diệt trừ phiền não đưa đến moksa (giải thoát). Màn vô minh (sở tri chướng) ngăn chận chơn trí tác động, nghĩa là nhờ trí mà vạn hữu được nhận thức, thể nhập. Khi vô minh được diệt trừ, chơn trí thể nhập được sự vật đối tượng vào mọi chi tiết (Sarvàkàra), nhưng không chấp thủ ái trước và như vậy gọi là chứng quả Bồ đề.

Tuy vậy các nhà Tiểu thừa công nhận mình chỉ diệt trừ phiền não chướng, chứ không phải sở tri chướng như các vị Đại thừa tuyên bố. Các nhà Tiểu thừa tranh biện rằng nhờ diệt trừ nghiệp chướng (Kammàvarana), kết quả các nghiệp (vipàkàvarana: dị thục chướng) và phiền não chướng (klesàvarana) (11), vị A-la-hán chứng Bồ đề toàn diện, không có một chướng ngại nào (anàvarana) (12). Những vị này đã diệt trừ hoàn toàn tất cả các lậu hoặc, kể cả vô minh lậu (avijjàsava). Trong ba pháp vô lậu học giới định tuệ, tuệ học theo các nhà Tiểu thưa đã đưa sự thật về cho vị A-la-hán, và sự thật này giữa Đức Phật và các vị A-la-hán không có khác nhau. Tác động của Pannà (trí tuệ) là diệt trừ vô minh, bức màn của ngu si, nguồn gốc của những đời sống thế tục, và do vậy của tất cả đau khổ, chính vô minh đã:

1) khiến cho tác động những điều đáng ra không được tác động, nghĩa làbất thiện ý nghiệp, khẩu nghiệp và thân nghiệp;
2) đã che đậy những điều gì cần phải biết đến, nghĩa là công đức các thiện nghiệp v.v;
3) đã làm trở ngại không nhận thức được năm uẩn thực sự chỉ là một nhóm tổng hợp (ràsattham), sự nhận thức của các giác quan là vô ngã và các sự thật là đồng đẳng (Tathattam);
4) dắt dẫn (javàpeti) các loài hữu tình phải sống dưới nhiều hình thức trong Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới không bao giờ dừng nghĩ ;
5) làm cho phân biệt những sự vật mà cuối cùng không có khác biệt thật sự nào và làm mê mờ, không nhận thức được thực tánh của các uẩn; và

6) làm mù quáng không thấy được tánh tương đối của thế giới, nghĩa là tùy thuộc vào nhân và duyên.

Nhờ loại trừ hoàn toàn vô minh (avijjà) nhờ trí tuệ (pannà), một người trở thành A-la-hán và đạt được địa vị bất tử, không sanh không diệt. Không có địa vị nào cao hơn địa vị này. Các nhà Tiểu thừa xác nhận rằng các Đức Phật, nhờ những công đức phi thường trong đời quá khứ, chứng được nhất thế trí (sabbannutanana) và nhiều năng lực khác mà một vị A-la-hán không chứng được (13), nhưng không công nhận Niết bàn của Đức Phật khác với Niết bàn của vị A-la-hán. Trí (nàna) do Đức Phật và vị A-la-hán chứng được là anàvarana (vô chướng), chỉ có sự sai khác là tri kiến của Đức Phật rộng rãi, nhiều chi tiết hơn và cao thượng hơn tri kiến của vị A-la-hán trong một vài phương diện (14).

Biến chuyển từ thế gian (laukika) sang xuất thế gian (lokottara)

Tập Pundarika có tuyên bố, các nhà Tiểu thừa quan niệm Niết bàn như biến chuyển từ thế gian (laukikadhàtu) đến xuất thế gian (lokottaradhàtu), nghĩa là Niết bàn Tiểu thừa là một trạng thái ra ngoài ba giới, thoát khỏi mọi chi phối và không thể thối hóa. Tập Lankàvatàra (15) nêu lên rằng thế trí (laukikajnàna) của loài người ở đời hướng đến sự hiện hữu và không hiện hữu của sự vật (sad asatpaksàbhinivista), còn xuất thế trí (lokottarajnàna) do Thanh văn và Độc giác chứng được hướng đến đặc tánh và đồng tánh của sự vật (Svasàmànyalaksanapatìsayàbhinivista) (16), thể nhập vào quan điểm hiện hữu hay không hiện hữu của sự vật. Sự phân biệt giữa thế gian (laukika) và xuất thế gian (lokottara) như tập Pundarika

và Lankàvatàra đã đề cập, được kinh điển Tiểu thừa xác nhận. Kinh điển này tuyên bố rằng các phàm phu (puthujjana) chưa chứng Dự lưu, còn bị chi phối bởi quan điểm đời sống cá nhân trong thế giới, còn các vị A-la-hán được giải thoát khỏi quan niệm như vậy và các vị này biết mọi loài hữu tình đều do năm uẩn hợp thành, không có một cá tánh thường hằng, và được sanh do nhiều nhân duyên; và cọng tánh của mọi loài hữu tình là vô thường, khổ và vô ngã.

Các tập Patisambhidàmagga, Vibhanga và các tác phẩm khác nói đến bốn giới: Dục, Sắc, Vô sắc và Siêu thế giơi (Apariyàpanna hay lokuttara). Kàmadhàtu (Dục giới) là thế giới của những chúng sanh có vatthukàma (ước muốn được sống một trong ba giới), và kilesakàma (hướng mạnh về dục vọng). Dục giới gồm 11 cõi, từ địa ngục Avìci (A tỳ) đến thiên giới Paranimmita (Tha hóa tự tại thiên) (17). Trong Dục giới, các loài hữu tình có 5 uẩn, 12 xứ, 18 giới, 32 căn, 9 nhân (hetu), 7 loại xúc, thọ, tưởng, tư (cetanà) và tâm, hiểu biết về ba sự thật và tùy thuộc vào bốn loại àhàra (đồ ăn) (18). Rùpadhàtu (sắc giới) là thế giới của chúng sanh không có lòng dục (kàma), hành động của các vị này tế nhị (Sukhuma), trái với hành động của những vị ở Dục giới là thô (olàrika). Sắc giới gồm có 16 cõi từ Brahmaloka (Phạm thiên) đến Akanittha (Sắc cứu kính thiên) (19). Trong giới này, các loài hữu tình có 5 uẩn, 6 xứ, 9 giới, 14 căn, 18 nhân và bốn loại xúc, thọ, tưởng, tư và tâm, hiểu biết về ba sự thật và tùy thuộc vào ba loại đồ ăn. Arùpadhàtu (vô sắc giới) là thế giới những loài hữu tình không có Kàma (Dục) và Rùpa (sắc). Cõi này là chỗ ở của chư Thiên sống trong bốn cõi từ Không vô biên xứ (Àkàsànancàyatana) đến Phi tưởng phi phi tưởng xứ

(Nevasannànàsannàyatana) (20). Trong giới này, các loài hữu tình có 4 uẩn, 2 xứ, 2 giới, 11 căn, 8 nhân, một loại xúc, thọ, tưởng, tư và tâm, hiểu biết về ba sự thật và tùy thuộc vào ba loại đồ ăn.

Ba giới này gồm tất cả loài hữu tình ở thế giới, từ cõi thấp nhất đến cõi cao nhất. Mục đích của Tiểu thừa là đạt cho được cảnh giới siêu việt ngoài ba giới gọi là Apariyàpanna hay Lokuttara (Siêu thế giới).

Theo tập Patisambhidàmagga (21), Siêu thế giới này gồm các loài hữu tình đã đạt được bốn Đạo (magga) và chứng được bốn đạo quả (maggaphala) hay Asnakhata (Vô vi) nghĩa là Niết bàn. Tập Vibhanga (22) giải thích các loài hữu tình ở Apariyàpannadhàtu có uẩn và xứ giống các loài hữu tình ở vô sắc giới, với sự sai khác là các loài hữu tình ở Siêu thế giới hiểu biết về hai sự thật (Diệt và Đạo) và có thêm một năng lực nữa, Annnatannassà-nùtindriya (Vị trí đương trí căn) và 6 nhân (23). Rõ ràng các tập này muốn đề cập tới các loài hữu tình trong ba giới đầu, và đã chứng một trong những Thánh quả kể cả A-la-hán quả. Tuy vậy những tập này không giải thích vì sao một loài hữu tình ở Dục giới hay Sắc giới và đã chứng một thánh quả lại có thể không có Rùpakkhandha (Sắc uẩn) và sao một vị đã chứng Vô vi hay Niết bàn có thể tiếp tục có uẩn, xứ, giới (24) là những sắc thái đặc biệt của những vị ở Apariyàpanna và Arupadhàtu. Như vậy chúng ta thấy rằng các nhà Tiểu thừa tìm cách giải thoát khỏi ba giới nhờ chứng được Siêu thế giới, giới này gồm cả Vô vi và Niết bàn giới.

Niết bàn theo những tác phẩm Đại thừa đầu tiên.

Theo tập Pundarika (Pháp Hoa), Niết bàn Tiểu thừa là một cảnh giới tịnh lạc và một sự giải thoát khỏi cái phiền não (Kilesa). Tập này nói thêm, có thể có người xem lối sống này là Niết bàn và xem tư tưởng và hành trì của các nhà Tiểu thừa là chân chánh. Để ngăn chận sự hiểu lầm ấy, tập này tuyên bố chỉ có một Niết bàn mà thôi, không hai không ba, và Niết bàn ấy chỉ có thể chứng được nhờ nhận thức vạn pháp là bình đẳng (sarvadharmasama-tàvabodhàt (25). Quan điểm về Samatà (Bình đẳng tánh) được giải thích đầy đủ trong tập Sùtràlankàra va có năm nghĩa chính: tập này nói rằng một loài hữu tình sau khi hiểu được bình đẳng tánh trí của sự vật và chứng được pháp Vô ngã sẽ thấy rằng trong những đời sống tiếp tục của mình hay của người khác không có sự sai khác giữa tánh vô ngã và khổ và ước vọng diệt trừ đau khổ cho mình và cho người khác đều giống nhau và phương thuốc trị bịnh cho mình và cho người khác cũng giống nhau và trí tuệ do các vị Bồ-tát và do tự mình chứng được cũng giống nhau.

Tập Lankavatàra (26) giải thích bình đẳng tánh (Samatà) như sau: bình đẳng về thế giới sanh tử Samsàra và sự diệt trừ sanh tử (Niết bàn) nghĩa là đau khổ với Niết bàn có sự liên hệ giống như ngọn sóng và nước. Tập Pancavimsatì (27) giải thích samatà dùng hư không (àkàsa) làm thí dụ. Tập này nói rằng hư không không có phương hướng như Đông hay Tây; không có quá khứ, hiện tại hay vị lai; không tăng, không giảm; không nhiễm ô hay thanh tịnh. Hư không không có sanh, không có trú hay không có diệt. Không thể là một đối tượng để suy tư, không thể được nghe hay được thấy, không thể biết hay

không biết. Hư không không liên hệ gì với Dục giới, Sắc giới hay Vô sắc giới, với tham trước hay không tham trước, với sân hay không sân v.v... Hư không không quan tâm đến những cittolpàta (phát tâm để chứng Bồ đề), Bhùmi (địa), những giai đoạn trên con đường phát triển tâm linh, Phala (Thánh quả) và những quan niệm về lạc, khổ, an tịnh, hy hữu v.v... Như vậy gọi là bình đẳng tánh (samatà) của hư không. Sự vật ở trong đời cần phải được nhìn với nhãn quan này. Theo tập Pancavimsati, đứng trên vị trí sự thật, sự vật được chúng ta thấy, nghe hay biết thật sự là kết quả sự tưởng tượng của chúng ta. Vậy chúng ta cần phải nhìn sự vật như vậy, như là những điều chúng ta tưởng tượng, vì thật chúng bình đẳng với chân như và chân như thời không thể gán vào những danh từ gì, như không có sự vật gì có thể gán vào hư không.

Theo tập Pundarika (Pháp hoa), Niết bàn chân thực là trạng thái sự vật được nhìn thấy không có phân biệt hay chia rẽ và tất cả những danh từ loài người dùng để miêu tả đều tương đối và không đầy đủ. Tập Lankàvatàra diễn tả trí của các vị Bồ-tát là siêu đẳng trí (Lokottaratama-jnàna) khác với siêu thế trí của hàng Thanh văn và Độc giác và khác với thế trí của hàng phàm phu. Siêu đẳng trí nay chứng ngộ tất cả các pháp đều chỉ là những phản ảnh không sanh, không diệt, do vậy không có vấn đề hiện hữu hay không hiện hữu đối với các pháp (niràbhàsadharma-pravicayàd anirodhà nutpadadarsanàt sad asat paksavi-gatam).

Tuy vậy các nhà Đại thừa cũng công nhận rằng các vị A-la-hán có thể sống thanh tịnh trong trạng thái A-la-hán hay Niết bàn của Tiểu thừa, nhưng theo các nhà Đại thừa, đó là một lý tưởng thấp kém, một mục đích ích kỷ, thiếu

tình thương. Tập Pundarìka tuyên bố rằng sau khi các vị A-la-hán chứng Niết bàn, các Ngài không muốn ẩn trốn luôn luôn trong trạng thái này, vì chỉ là một chỗ an nghỉ tạm thời. Đến giai đoạn này, Các Ngài có thể chứng được chân thực tánh của vũ trụ và những năng lực, những đặc thái của một Đức Phật và một Đức Phật không thể phân biệt khác với thật tánh ấy. Do vậy các vị A-la-hán lại tinh tấn thực hành những bổn phận còn lại và cuối cùng trở thành Đức Phật, nghĩa là chứng được Niết bàn chân thực. Nay các Ngài mới nhận thức rằng ba giới mà mình cố gắng thoát ly không có hiện hữu chân thật mà chỉ là những sự phân biệt tưởng tượng (parikalpanà). Ba giới được thấy trong mười phương chỉ là những ảo ảnh tưởng tượng, do vậy không sanh, không diệt hay không thay đổi, không có triền phược hay giải thoát, không có ánh sáng hay tối tăm, vì chúng không thật có như những mộng mị hay ảo ảnh, mọi lời tuyên bố về chúng đều không thích hợp. Nếu không chứng ngộ sự vật trong thế giới này như vậy, thời không có thể chứng được Niết bàn. Một người phát Bồ đề tâm không bao giờ tự nghĩ mình đang ở trong samsàra hay nirvàna. Như vậy một vị A-la-hán muốn chứng được sự thật tuyệt đối không nên nghĩ mình đã vượt ra khỏi ngoài samsàra và an trú ở nirvàna. Như vậy tập Pundarìka nêu lên một cách rõ ràng sự sai khác giữa Niết bàn Tiểu thừa và Niết bàn Đại thừa.

Sự hiện hữu của Ngã bị phủ nhận nhưng Niết bàn không phải là đoạn diệt

Gần đây các vị học giả cố gắng nêu rõ từ những đoạn văn trong tập Nikàya nói về Nirvàna, ý nghĩa gì Đức Phật nói đến vấn đề này, hay ý nghĩa gì mà đạo Phật Nguyên thủy bắt đầu. Các vị học giả đầu tiên đi tiền phong trong

nghành Phật học như Childers, Burnuof và Hardy, những vị này thường giải thích Nirvàna theo nghĩa đoạn diệt hay Ucchedavàda, một tà kiến mà các Phật tử nguyên thủy chống đối. Giáo sư La Vallee Poussin cho rằng kết luận này của các nhà học giả là kết quả không thể tránh được, vì các vị Phật tử nguyên thủy không chấp nhận sự hiện hữu của Ngã.

Quan điểm về Ngã và sự xác nhận Vô ngã trong văn học Phật giáo nguyên thủy nêu lên một vấn đề phức tạp như sự giải thích về Niết bàn, vì quan điểm của vấn đề này phần lớn dựa vào vấn đề kia. Chúng tôi sẽ nêu lên ở nơi đây sơ lược vị trí của các nhà Phật tử nguyên thủy đối với vấn đề Pudgala (ngã). Các vị Thượng tọa bộ tuyên bố rõ ràng dứt khoát rằng năm uẩn là những pháp căn bản và tự đó tác thành thế giới.

Các uẩn sắc, thọ, tưởng, hành, thức sẽ giữ đúng vị trí nguyên thủy của mình, không tương thuộc nhau nếu không có vô minh xen vào và tạo thành (sankhata) từ năm uẩn một hữu tình với ý niệm "ngã". Khi nào và như thế nào, vô minh này về sự thật - năm uẩn luôn luôn tách rời nhau và không tác thành một cá thể - phát sanh và đem lại vô hạn thống khổ, không được một vị đạo sư nói đến cho đến Đức Phật (purimà koti na pannàyati avijjàya). Rõ ràng, chỉ có năm uẩn này tác thành ra một loài hữu tình, không có pháp thứ sáu để được xem là ngã hay linh hồn. Nhưng không ai phủ nhận được sự kiện là trong năm uẩn, thức uẩn (vinnàna) là uẩn tích cực nhất và đóng vai trò chính yếu tác thành một loài hữu tình (nàma rùpa: Danh sắc). Danh sắc do duyên hành (Sankhàrà) mà sanh, và hành do vô minh sanh. Theo Ngài Buddhaghosa , lòng tin có một ngã khởi lên với Upàdàna (thủ), vòng chuyền thứ

chín trong sợi giây chuyền nhân duyên. Như vậy, xung quanh Upàdàna (thủ) xoay vần sanh và diệt của đời sống ở thế gian. Lòng tin có một ngã (ahankàra) chỉ là quan niệm sai lầm của những người thiếu huấn luyện tin rằng một trong năm uẩn là ngã (attà). Lòng tin này tương đương với quan niệm sai lầm về Ahankàra như các luận sư Sàmkhya và Vedànta. Quan niệm về ngã (attà) như vậy cũng đều là ảo tưởng như quan niệm ahankàra của hệ thống triết học Bà-la-môn.

Phụ đính của Ngài Thế Thân vào chương tám của tập Abhidharmakosa và phần đầu của tập Kathàvatthu đã so sánh rất nhiều quan điểm nguyên thủy của đạo Phật về lý thuyết linh hồn hay ngã. Sự thật trong các tập Nikàyas, sự hiện hữu của linh hồn hay ngã không bị phủ nhận một cách cương quyết khi trả lời những câu hỏi thẳng về vấn đề này (28). Theo quan điểm của các Phật tử nguyên thủy, không có một pháp được gọi là linh hồn hay ngã, theo ý nghĩa truyền thống của chữ này trước khi Phật giáo được thành lập, nghĩa là một thực thể thường còn bất biến. Ông Shwezan Sung đã nói: "Trong đạo Phật, không có người hành động ngoàisự hành động, không có người suy tư ngoài sự suy tư. Nói một cách khác, không có chủ thể nhận thức sau tâm thức. Trong đạo Phật, chủ thể không phải là một đối tượng nhận thức, thường còn mà chỉ là một trạng thái tâm thức tạm bợ". Quan điểm này giống với quan điểm của Bergson về tâm, linh hồn, tinh thần hay bản ngã. Theo Bergson, tâm hay linh hồn "không phải một thứ thực thể thường còn, có thực chất, mà từ đó các trạng thái tâm thức được kết liền nhau như với một sợi dây ... các trạng thái tâm thức tự nơi mỗi trạng thái là một tâm thức toàn diện trong một giai đoạn của sự diễn tiến không ngừng

của tâm thức. Chúng không phải là những phần hay những mảy mún của tâm, thành phần của một tiếp tục vô tận, mà không có lý do gì, chúng ta xem như là một phần tử và gọi nó với một tên riêng biệt" (29).

Trong đạo Phật, quan niệm về linh hồn như một ngã thể vĩnh cửu không những sai lầm, mà còn tác động như một chướng ngại cho sự hiểu biết về tánh giả tạm và vô thường của sự vật ở đời. Khi đạo Phật mới ra đời, danh từ Atman đã trở thành rất phổ thông với những đặc tánh do các luận sư của tiền upanishad gán cho, đến nỗi các Phật tử không biết gì làm hơn ngoài sự phủ nhận hoàn toàn càng nhiều càng tốt sự có mặt của Atman để gột sạch khỏi tâm trí của quần chúng mọi tư tưởng đã ăn sâu bám rễ; ngoài ra, đạo Phật đươc xây dựng với tiền đề (premises) rằng mọi sự vật, ngoài Niết bàn, là ảo ảnh, cho nên không thể có một linh hồn chân thực, nhưng đạo Phật không thể từ chối danh từ Atman, vì các tác phẩm đạo Phật có nói đến các luận sự Phật giáo sẽ dùng các danh từ phổ thông để trình bày giáo lý của mình. Các vị này muốn nhấn mạnh vào tâm trí dân chúng rằng có sự tiếp tục các Khandha (uẩn), duy trì bởi Nghiệp (Karma), nhưng không có gì thường còn, bất di bất dịch và bất hoại để liên tục sự tiếp nối ấy. Giáo sư Stcherbatsky diễn tả như sau: "Một pudgala (ngã nhân) mà các hệ thống khác tưởng tượng là sự hiện hữu của một nguyên tắc tâm linh thường còn, một linh hồn (atman), sự thật chỉ là một tổng hợp những pháp hay sức mạnh (samskàrasamùha) và một giòng tâm thức (Santàna). Ngã nhân ấykhông chứa đựng gì thường còn hay chắc thật. Pudgala ấy là vô ngã" (30). Định nghĩa của linh hồn này đã đánh vào tận gốc mọi quan niệm của một thức thể thường còn và hoàn toàn giúp đỡ mục đích của

đạo Phật, nghĩa là nêu rõ không có gì trường cửu chắc thật ở trên đời này để mà bám víu, và vì vậy con người cần phải tạo một tâm trí để hướng đến Niết bàn, không cần phải bám víu một cái gì trong giai đoạn trung gian.

Bốn đường hướng giải thích trong các tập Nikàyas

Những học giả căn cứ vào văn học Phật giáo bài bác quan niệm linh hồn hay ngã thể thường quá dựa vào danh từ mà không tìm hiểu, vì nguyên nhân gì phải bác bỏ quan niệm linh hồn, tại một địa điểm nào và để trả lời cho một người đặc biệt nào. Cho nên các vị này thường cho các Phật tử nguyên thủy không công nhận sự hiện hữu của linh hồn. Vì vậy sự giải thoát cuối cùng của các vị hiền thánh được xem như một hủy diệt hoàn toàn, hay phủ nhận sự hiện hữu của đời sống. Lại có một số học giả, không bao nhiêu trong những học giả đầu tiên, đã quan niệm Niết bàn không phải hủy diệt, mà là một trạng thái khó lòng diễn tả, tương đương với trạng thái Brahman của Vedanta. Tất cả những học giả này, hoặc xem Niết bàn như là đoạn diệt hay một đời sống trường cửu không thể diễn đạt, thường công nhận Đức Phật là đa nghi, người chủ trương trí người không biết được tuyệt đối, không chịu trả lời dứt khoát những vấn đề siêu hình, như có linh hồn hay không, hay Niết bàn là gì. Như vậy quan điểm của các học giả có thể phân loại như sau:

- Niết bàn là đoạn diệt hoàn toàn;

- Niết bàn là một trạng thái vĩnh cửu, vượt ngoài ức đoán và không thể diễn tả.

- Niết bàn là một vấn đề bất khả thuyết. Đức Phật tránh không trả lời.

Chúng ta có thể thêm giải thích sau này của Ngài Buddhaghosa:

- Niết bàn là một tâm thức trường cửu trong sạch và vô biên.

Các tập Nikàyas, một nguồn tài liệu phức tạp từ nhiều thời gian và xuất xứ khác nhau.

Chúng ta cần phải để ý rằng các học giả này có những kết luận trên đầu trích những đoạn trong các tập Nikàyas để binh vực những quan điểm của mình và những quan điểm này một phần lớn đều dựa trên những đoạn văn trong các tập Nikàyas. Trong những trường hợp này, chúng ta phải công nhận các tập Nikàyas không trình bày một hệ thống triết lý và giáo lý đồng nhất và liên tục. Nhưng chúng ta biết, các tập Nikàyas được kiết tập trải nhiều thế kỷ và như vậy các tài liệu khó được trình bày một cách có hệ thống và đồng nhất. Sự thật các tập Nikàyas kiết tập các tài liệu phức tạp, phát xuất từ những thời gian và xứ sở rất cách biệt nhau, và lẽ dĩ nhiên chung ta không thể mong đợi các tập Nikàyas trình bày về Niết bàn một cách đồng nhất và có mạch lạc.

Các vị Tổ sư cũng băn khoăn không biết giải thích Niết bàn thế nào cho đúng đắn. Nhưng các vị này không bao giờ cố gắng khám phá một sự đồng nhất liên tục trong các đoạn văn của các tập Nikàyas, từ những cuộc tranh luận được ghi trong tập Kathàvatthu và Abhidharmakosa.

Chúng ta thấy các nhà tranh luận trích dẫn một số đoạn văn không từ một Nikàyas hay Sùtra nào để chứng minh sự giải thích của mình. Đối với các nhà tranh luận này, mỗi lời trích dẫn đều độc lập, và có giá trị như nhiều câu trích dẫn. Điều rất đặc biệt là các nhà tranh luận không

bao giờ cật vấn giá trị những câu của đối phương trích dẫn. Điều kiện này chứng tỏ mỗi nhà tranh luận ưa thích một số đoạn văn hơn các đoạn văn khác và xây dựng quan điểm của mình trên những câu trích dẫn ấy. Rõ ràng các tập Nikàya là sự kiết tập của nhiều đoạn văn sai khác đặt trong một hệ thống liên hệ và đặt dưới hình thức một bài kinh. Hiện nay có nhiều cố gắng gạn lọc những bài kinh ấy và tìm kiếm những tầng lớp sai khác, nhưng các cố gắng ấy khó có những thành quả mong muốn nếu không có những bằng chứng mới.

Có người có thể cãi rằng một Pitaka (Tạng) là sự kiết tập một số bài kinh của một học phái đặc biệt nào và như vậy tính chất đồng nhất và liên tục có thể thấy rõ hay khám phá được trong những đoạn văn của Tạng ấy. Lời chống đối có vẻ hợp lý, nhưng các sự kiện không phải vậy. Giáo sư Poussin đã khám phá trong tập Nikàyas nhiều đoạn văn được phái Nhất thế hữu bộ trích dẫn để bênh vực quan điểm của mình, còn bà Rhys David và ông Sung tìm được nhiều câu trích dẫn của phái đối lập Thượng tọa bộ trong tạng Pàli, và tạng này thuộc phái Thượng tọa bộ. Sự kiện này nêu rõ sự kiết tập kinh tạng Pàli không dựa trên những định kiến học phái và các nhà kiết tập tam tạng Pàli đã sưu tầm tất cả những lời dạy tìm được, có lẽ ngoại trừ những gì trái ngược với sự tin tưởng và giáo điều của chính học phái mình. Và những vị này lấy cớ là không chính thống để loại trừ những đoạn ấy.

Nay phần lớn mọi người đều hiểu rằng mỗi Nikàyas được sưu tập và phát triển bởi một số người gọi là Bhànaka (Độc tụng giả), chú trọng đặc biệt vào một kinh điển. Ngài Buddhaghosa , dù thuộc phái Thượng tọa bộ, cũng công nhận rằng các Bhànaka ấy vẫn không đồng ý kiến về sự sử

dụng và ý nghĩa của một số danh từ chuyên môn. Như vậy, chúng ta thấy cho đến các vị chính thống ủng hộ Tam tạng Pàli, cũng tin rằng các tập Nikàyas không hoàn toàn đồng ý trong những giải thích và định nghĩa. Chúng ta cũng phải nhờ tập Kosa có ghi nhận rằng nhiều kinh điển (Sùtra) đã bị mất, nhiều kinh điển có nhưng thay đổi tế nhị và nhiều tư tưởng mới bao quanh những kinh điển ấy, đến nỗi những phụ đính có một dụng ý sai khác với những giáo lý chính.

Niết bàn, một trạng thái không thể nghĩ nghì, một tâm thức vô biên

Vì sự phức tạp này của các tài liệu, nên có thể lựa chọn một số đoạn văn trong các tập Nikàyas để dẫn chứng cho bốn quan niệm về Niết bàn vừa mới đề cập đến. Những đoạn văn tả Niết bàn như là đoạn diệt, nếu đọc với các đoạn khác tả Niết bàn như một trạng thái không thể nghĩ nghì, có thể có một ý nghĩa khác với ý nghĩa đoạn diệt. Như giáo sư Keith có nêu rõ ví dụ một ngọn lửa được dập tắt, một trong nhiều ví dụ được các học giả đề cập để chứng tỏ Niết bàn là đoạn diệt, ví dụ này được kinh Aggivacchagotta nói đến để nêu rõ Niết bàn không phải đoạn diệt mà chỉ là sự biến mất trong một đời sống "sâu thẳm, vô lượng, khó có thể dò dẫm".

Ngài Buddhaghosa đề cập đến một hay hai đoạn trong tập Dìgha (I, 223) và Majjhima Nikàya (I, 329) với một giải thích rất mới về Niết bàn. Đoạn văn ấy như sau:

Vinnànam anidassanam anan tam sabbato pabham
Ettha àpo ca pathavì tejo vàyo na gàdhati,
Ettha dìgham ca rassan ca anum thùlam subhàsubham
Ettha nàmam ca rùpan ca asesam uparujjhati

Vinnànassa nirodhena etam uparujjhati

Một thời, Đức Phật khuyên một Tỷ kheo nên hỏi như sau: "Có một chỗ nào mà địa, thủy, hoả, phong không có chân đứng, một chỗ nào mà dài và ngắn, thiện và ác, danh và sắc được diệt trừ hoàn toàn?" Chớ đừng có hỏi: "Có chỗ nào mà bốn Đại chủng được diệt trừ hoàn toàn?" (Câu trả lời trên đáp câu hỏi này) "Chính thức, không thể thấy, vô biên, sáng chói mọi phía, tại chỗ này những phân biệt kể trên được diệt trừ và cái thức (hữu vi) sau khi diệt, sẽ biến mất".

Ngài Buddhaghosa , khi giải thích đoạn này nói rằng thức đầu chỉ cho Niết bàn, còn thức hai chỉ cho thức uẩn trong năm uẩn. Hình như lời giải thích của Ngài dựa trên vài đoạn trong các tập Nikàyas. Trong tập Samyutta-Nikàya, (III, tr.124) Đức Phật đề cập đến Tỷ kheo Vakkali đã nhập Niết bàn, nói rằng Ác ma đi tìm thức của Vakkali vừa mới tạ thế và tiên đoán Ác ma sẽ thất bại vì Vakkali đã tạ thế (parinibbuto) với một Vinnàna (thức) không thể xác nhận vị trí (Apatitthita). Chữ Apatitthita được giải thích trong tập Samyutta Nikàya như là một thức không đòi hỏi một y xứ nào (patitthà hay àrammana) để sanh khởi. Nó chỉ phát sanh khi nào tham ái đối với sắc uẩn và 4 uẩn khác được trừ diệt. Thức này vô vi, không tăng trưởng, thoát ngoài sự chi phối của nhơn duyên và do đó được giải thoát. Vì được giải thoát nên được thăng bằng; nhờ thăng bằng nên được hoan hỷ, nhờ hoan hỷ nên không sợ bị thay đổi tệ hại hơn, vì không sợ nên chứng được Bát Niết bàn.

Khi giải thích đoạn này, Ngài Buddhaghosa lại nói rằng một vị A-la-hán không bao giờ có Mannana (ý niệm) gì về bốn Đại hay Niết bàn, hay bất cứ một đối tượng gì mà một

phàm phu (puthujjana) hay một Khìnàsava (lậu tận) nhưng chưa phải là A-la-hán thường hay có. Ngài Buddhaghosa như vậy cố gắng muốn nêu rõ Niết bàn là không thể nghĩ nghì, vô biên và sự cố gắng để thành lập một sự liên lạc nào giữa Niết bàn và một loài hữu tình là một sự mê mờ của tâm trí. Ngài bắt buộc phải nói rằng diễn tả Niết bàn như vậy là một sự miễn cưỡng để đối trị với những biện luận về Brahmà (Phạm thiên), với ẩn ý cho rằng những lời tuyên bố như vậy cũng khó chấp nhận, vì Niết bàn không thể nghĩ nghì. Từ những giải thích các đoạn văn trong các tập Nikàyas như vậy và từ sự trình bày về Niết bàn của Ngài trong tập Visuddhimagga về sau, chúng ta thấy rõ Ngài không ủng hộ Niết bàn như một sự đoạn diệt mà xem Niết bàn như một trạng thái siêu phàm, không thể diễn tả.

Sự thật, không thể có một học phái đạo Phật nào tán thán đoạn diệt và như vậy các nhà học giả ủng hộ đoạn diệt không dựa trên những bằng chứng cụ thể. Giáo sư Lavallee Poussin đã chỉ trích với đầy đủ chi tiết các quan điểm của các học giả này. Ông trình bày ý kiến đại cương những vị này, nêu lên những yếu điểm với một bài trường luận về Niết bàn (Etudes sur l'histoire de religions, 1925). Vì tác phẩm của ông có đề cập đến phần lớn các ý kiến về Niết bàn của những vị đi trước ông, nên chúng ta khỏi phải đề cập đến nữa. Với mục đích hiện tại, chỉ cần nói đến quan điểm của ông và của hai giáo sư Berriedate Keith và Stchserbatsky, ba vị giải thích mới nhất về vấn đề này.

Giáo sư La Vallee Poussin với Niết bàn

Giáo sư LaVallee Poussin bắt đầu với lời phân biệt đạo Phật thành hai phái, đạo Phật quần chúng và tín ngưỡng,

và đạo Phật tu sĩ và mật giáo. Đạo Phật đầu dành cho cư sĩ và đạo Phật thứ hai cho người tu hành. Đạo Phật quần chúng và tín ngưỡng giới thiệu hy vọng môt thiên đường cho hàng cư sĩ. Đây chỉ là một phương tiện đưa đến mục đích, vì người cư sĩ, trong một đời sau của mình sẽ trở thành vị Tỷ kheo chấp nhận đạo Phật tu sĩ và mật giáo và cuối cùng chứng Niết bàn. Rồi giáo sư La Vallee Poussin định nghĩa Niết bàn. Ông nói Niết bàn chắc chắn là trạng thái hạnh phúc tối thượng, diệt trừ đau khổ và luân hồi. Niết bàn có nghĩa là không có thiện và ác. Niết bàn đòi hỏi một đời sống khắc khổ, kỷ luật để tận trừ mọi phiền não. Các vị tu sĩ, khác với cư sĩ, không tìm kiếm Thiên đường, vì đời sống Thiên đường cũng chấm dứt khi công đức thiện nghiệp của mình bị mòn mỏi tiêu hao. Cho nên các vị này tìm đến một trạng thái đưa đến một hạnh phúc (sukha) vĩnh cửu (dhruva). Trạng thái ấy thường được gọi là Amatapadam (Bất tử), và giáo sư Poussin xem là một danh từ rất cổ kính để diễn tả Niết bàn. Ông nghĩ rằng quan điểm giải thoát đã được văn học Phật giáo nguyên thủy định nghĩa rõ ràng. Chính là một trạng thái tối thượng, thiết thực, nhưng quan điểm này không có mang theo một màu sắc triết lý tích cực nào hay những biện luận về Thượng Đế, Linh hồn hay Tự ngã. Giáo sư cùng với Tiến sĩ E.J. Thomas nêu ra sự kiện rằng các Phật tử nguyên thủy không có biện luận về giáo lý Áo nghĩa như Parabrahma (Phạm Thiên tối thượng) đã được các vị Vệ đàn đà đề cập tới sau khi Phật giáo ra đời lâu năm. Tiến sĩ Thomas, khi đề cập đến kinh Brahmajàla (Phạm võng) có lưu ý rằng các quan điểm được kinh ấy nói đến không có chống đối hay chấp thuận lý thuyết Vệ đàn đà về Àtman

(linh hồn) hay Brahmam (Phạm thiên) như một thực thể tối hậu.

Giáo sư Poussin cũng nêu lên rằng quan điểm cho rằng đạo Phật phát sinh chỉ để chống đối với giáo lý Bà-la-môn là một quan niệm sai lạc. Ông nói không có bằng cớ gì cho phép xem Niết bàn được tác thành để chống đối với một giáo lý Bà-la-môn nào. Niết bàn, bất tử hay giải thoát, hình như là môt quan điểm thô sơ, giản dị, không hàm chứa một biện luận siêu hình nào. Quan niệm này liên hệ nhiều về thần thoại hơn là về siêu hình. Niết bàn là một trú xứ vô hình, trong ấy, bậc Thánh biến hình, thường giữa một ngọn lửa hay một hình thức hào quang nào.

Tóm lại, đạo Phật Tiểu thừa từ thời đại tập Mahavagga cho đến thời Buddhaghosa , có thể nói phát sanh từ Thiền định Yoga mà không có một pha lẫn nào. Trạng thái bất tử, tuyệt luân là trạng thái vị Thánh hướng mình tới,vì là một trạng thái giải thoát khỏi sanh tử. Tuy vậy chúng ta không thể đặt một sự liên hệ triết học hay thần học nào giữa trạng thái bất tử là tên được đặt cho Niết bàn. Nói một cách khác, hạnh phúc tối thượng, Diệt đế, giải thoát, là những danh từ không có những phiền toái giáo lý, và sự thật, những danh từ này chỉ có nghĩa là sự diệt tận ngọn lửa tham ái, hay nói một cách khác, chính là con đường đưa đến trạng thái Bất tử hay chính là trạng thái Bất tử. Rõ ràng giáo sư Poussin muốn bài bác quan điểm đã có từ lâu xem Niết bàn như là diệt tận, hư vô. Giáo sư dẫn chứng nhiều đoạn để chứng minh rằng ngọn lửa xuất phát tự thân, trong ấy vị Thánh tự thiêu hay chính là tự thân của vị Thánh, không phải là hư vô, tận diệt. Tóm tắt quan điểm của mình, giáo sư cho biết những tác dụng sai biệt của danh từ Niết bàn như sau:

1) Niết bàn, sự tuyệt đối, vượt ngoài nhân duyên tự có nghĩa là sự diệt trừ phiền não, khổ đau.

2) Sự thể nhập trọn vẹn vào Niết bàn, khiến cho mọi phiền não và mọi đời sống mới đạt đến trạng thái Anutpattika (Bất sanh), nói một cách khác, đó là trạng thái thánh quả, sự giải thoát mọi tư tưởng, Sopadhisesa Nirvàna (Hữu dư y Niết bàn).

3) Sự nhận thức đã thể nhập Niết bàn, sự nhận thức đã thể nhập Niết bàn, sự nhận thức trong thiền định an lạc tối thượng, một hình thái Niết bàn tốt đẹp nhất trong đời, và nói cho đúng hơn là trạng thái Niết bàn độc nhất.

4) Sự chứng nhập Samjnàvedayitanirodha (Diệt thọ tưởng định), một trạng thái do các bậc Thánh hay Á Thánh chứng nhập, một trạng thái thiền định như thể nhập Niết bàn, môt trạng thái chỉ nhận thức được qua thân thể, vì mọi tư tưởng đã diệt tận.

5) Sự thể nhập Niết bàn trong giờ phút cuối cùng, sự diệt tận khổ đau, sự chứng nhập vô dư y Niết bàn.

6) Sự thể nhập Niết bàn đối với từng phiền não mà tự mình không thể nào phát sanh đời này hay đời khác; một thánh quả chưa hoàn toàn do thiền định chứng nhập.

Giáo sư Poussin đã cố gắng nêu rõ Niết bàn của các Phật tử nguyên thủy không phải hư vô, đoạn diệt. Chính là một trạng thái có thể so sánh với Thiên đường của cư sĩ, nhưng thoát khỏi ý niệm một đời sống ở Thiên đường, nghĩa là không giống với đời sống ở Thiên đường, trạng thái ấy vĩnh cửu (dhruva), tịnh lạc, nhưng không có cả cảm thọ hạnh phúc. Trạng thái vượt ngoài thiện ác, một trạng thái tịnh lạc do các vị Thánh chứng được ở đời này khi những vị này chứng Diệt Thọ Tưởng Định. Trong

trạng thái này, vì các thọ tưởng đều dừng nghỉ, các vị Thánh chỉ cảm nhận, ngang qua thân thể, một tịnh lạc hoàn toàn. Tuy vậy giáo sư ngừa trước chúng ta đừng xem trạng thái tịnh lạc tối thượng ấy với Parabrahma của Vệ đàn đà. Các Phật tử chưa đề cập đến quan điểm này. Lý do của ông có quan điểm này phần lớn là vì các Phật tử nguyên thủy không mấy quan tâm về những biện luận siêu hình mà chỉ chú tâm về các thần thoại. Do vậy, quan niệm về Niết bàn của các Phật tử nguyên thủy không có tánh cách siêu hình mà chỉ là một sự phát triển cùng tột của quan niệm Thiên đường.

Quan điểm của giáo sư Stcherbatsky về Niết bàn

Giáo sư Stcherbatsky cực lực phản đối quan điểm của giáo sư Poussin cho rằng Niết bàn là một trạng thái tột cùng có thể tưởng tượng được, quan điểm này được gợi ý bởi danh từ Amatapadam (bất tử) thường dùng để tả Niết bàn và bởi những đoạn mô tả Niết bàn trong tập Milandapanhà và các tập Nikàya. Giáo sư Stcherbatsky không tìm hiểu những đoạn sai khác trong ba Tạng và các tập khác, những đoạn đã ảnh hưởng chi phối kết luận của giáo sư Poussin. Từ nơi tập "Quan niệm về Niết bàn" và tập sách sớm hơn của giáo sư về "Quan điểm Trung đạo của Phật giáo", hình như giáo sư đưa ra những kết luận của mình, chỉ bằng cứ trên sự nghiên cứu tập A tỳ đạt ma Cu xá của Ngài Thế Thân và bỏ quên sự kiện rằng tập Cu xá không đại biểu cho những quan điểm nguyên thủy mà các tập Pitaka được xem là đã gìn giữ những quan điểm nguyên thủy ấy. Giáo sư cũng không lưu tâm đến quan điểm bất đồng giữa Thượng tọa bộ và Nhất thế hữu bộ về sự tiêu diệt các pháp hữu vi (Samskàravastu), như tập Kathàvatthu có đề cập đến trong đoạn luận đàm về giáo

lý của Nhất thế hữu bộ, "các pháp đều thật có". Khi đề cập vấn đề này, giáo sư lại tuyên bố là phái Vibhajyavàda (Phân tích bộ, tức là Thượng tọa bộ) không phải luôn luôn đồng quan điểm với phái Nhất thế hữu bộ.

Nhân sự kiện vừa đề cập đến trên, thật khó mà chấp nhận các quan điểm của giáo sư Stcherbatsky về Đức Phật mà giáo sư tìm thấy trong tập Cu xá: 1) Đức Phật vị đưa đến phải phủ nhận mọi nguyên tắc vĩnh cửu; 2) Đặc điểm của lập trường Đức Phật là phủ nhận tất cả sự hiện hữu; và 3) Bác bỏ Nhất nguyên của Upanisads và Nhị nguyên của số luận, Ngài chấp nhận một hệ thống đa nguyên tuyệt đối. Những quan điểm này có thể là quan điểm của phái hậu Tỳ bà sa, nhưng chắc chắn không phải của phái Phật tử nguyên thủy, chứ không nói đến của chính Đức Phật.

Nhiều đoạn văn của ba Tạng được trích dẫn để chứng minh Niết bàn là một thực thể, không thể nghĩ nghì, đầy đủ chất liệu an tịnh, vị ngọt bất tử, nghĩa là có thể giải sầu, bất sanh, bất tăng, bất diệt. Trước những diễn tả hùng hồn lộng lẫy về trạng thái Niết bàn trong các tập Hậu tam tạng, chúng ta khó đồng ý với giáo sư Stcherbatsky về Niết bàn, xem như là một sự chết vĩnh cửu, thuộc các pháp vô vi (asamskrta-dhàtu) vì không khác gì sự đoạn diệt các pháp hữu vi - "một loại thực tại không có nhận thức".

Thật ra, quan điểm của giáo sư Stcherbatsky giống như một tà kiến đã bị Đức Phật bác bỏ: "Asannì attà hoti arogo param maranà"(sau khi chết, linh hồn trở thành vô tưởng nhưng vô bệnh). Không cần phải dẫn chứng nhiều, chúng ta chỉ cần đề cập một vài dòng cuối cùng của kinh Kevaddhasutta (Dìgha I, tr.223) để chứng minh rằng có nhiều đoạn trong các tác phẩm Phật giáo nguyên thủy đi

ngược lại với những kết luận của giáo sư Stcherbatsky. Nếu Niết bàn là an lạc tối thượng (paramasukha), một trú ẩn an tịnh hoàn toàn (santivarapadam), một đối tượng để chứng ngộ (sacchikiriyà), thời dễ dàng hơn chấp nhận quan điểm của giáo sư Poussin, Niết bàn là một đời sống thiên đường có thể tưởng tượng được, hơn là chấp nhận quan điểm của giáo sư Stcherbatsky, xem Niết bàn như là sự diệt tận các pháp hữu vi, một đời sống như cục đá không có tưởng.

Tóm lại, giáo sư Stcherbatsky biến Đức Phật thành một nhà duy vật và một nhà đoạn diệt (Ucchedavàda) mà chính Đức Phật đã cực lực bác bỏ. Giáo sư Stcherbatsky công nhận sự mâu thuẫn về quan điểm của mình, và cố gắng thoát khỏi sự mâu thuẫn ấy, với sự giải thích rằng tánh cách duy vật và đoạn diệt của Đức Phật có chịu nhiều biến đổi, vì các pháp tác thành con người không phải chỉ vật chất mà thôi mà còn cả tinh thần nữa, và như vậy theo ông, Đức Phật không phải là nhà duy vật thuần túy như Càrvakas hay như Ajita Kesakambalin và Pakudha Kaccàyana, mà chỉ có một phần nào thôi. Đức Phật cũng không phải là nhà đoạn diệt thuần túy, vì theo ông, Đức Phật nhấn mạnh về tầm quan trọng của giới luật Đức Phật xem chúng sanh là một chỗ tập nhóm của những phần tử vô thường, đi ngang một số đời sống, do định luật luân lý chi phối, cuối cùng đi tới sự đoạn diệt, hay nói một cách khác, chứng Niết bàn hay sự tử vong vĩnh cửu. Do vậy, theo giáo sư Stcherbatsky, Uccheda hay đoạn diệt, hiện khởi, không phải sau một đời mà sau nhiều đời.

Quan điểm của giáo sư Keith về Niết bàn

Dựa trên các đoạn văn của các tập Nikàya, trong ấy Niết bàn được chấp nhận như một sự kiện không thể nghĩ nghì, bất sanh, không bị tạo tác, vô vi, v.v... sự diễn tả này được các tác phẩm của Ngài Long thọ nói lại - và dựa trên những cuộc luận đàm trong văn học Phật giáo về sự hiện hữu của Đức Phật khi Ngài ở đời hay sau khi tịch diệt. Dựa trên hai sự kiện ấy, giáo sư Keith nghĩ rằng quan điểm trung đạo có thể tìm thấy trong các tập Nikàya và có những "xác chứng tích cực của một thực tại trên đời sống thực tế hiện tại". Giáo sư nói thêm "Bài thuyết pháp vĩ đại ở Ba la nại về những đặc tánh của vô ngã không có phủ nhận bằng những danh từ rõ rệt sự hiện hữu của một thực tại khác, thoát khỏi những quyết định kinh nghiệm hiện tại, và như vậy thực tại ấy có thể xem như thật sự hiện hữu". Dù giáo sư Keith nghĩ rằng quan điểm của một nhóm trong những vị đệ tử đầu tiên về sự "hiện hữu của một sự thật tuyệt đối đáng được ủng hộ" và những đoạn văn hay danh từ có thể tìm thấy trong các tập Nikàya, có những mầu sắc và mùi vị Bà-la-môn Upanisads hay Mahàbharata, giáo sư cũng nêu lên một điều khoản rằng dựa trên những trùng hợp ấy, thật không đúng nếu nói rằng Niết bàn Phật giáo là "hoàn toàn tương ứng với Brahman", vì rằng các Phật tử, như các tín ngưỡng mới, phần lớn bị bắt buộc bỏ rượu của mình trong những ve chai cũ". Ông cũng không phải không biết rằng có rất nhiều bằng chứng trong các tập Nikàya chứng minh rằng Đức Phật là một nhà đa nghi thực sự, dù cho giáo sư không thích lắm quan điểm này. Tóm lại, giáo sư Keith xem rằng

các tập Nikàya không dạy đoạn diệt hay một sự tử vong vĩnh cửu.

Giáo sư tìm thấy trong Niết bàn một khía cạnh tiêu cực của sự tuyệt đối hay chơn không và không xem Niết bàn như Brahman của các tập Upanisad hay của các nhà Vệ đàn đà. Giáo sư Poussin có thể chấp nhận quan điểm này nếu được xem như là quan điểm Đại thừa về Niết bàn, vì theo giáo sư Poussin, Niết bàn Tiểu thừa là một sự kiện rõ ràng và thực tại, một thực tại có thể cảm xúc được. Giáo sư Stcherbatsky vượt lên trên mọi phân vân và xác nhận rằng Niết bàn Tiểu thừa là sự chết vĩnh cửu, còn Niết bàn Đại thừa là sự sống vĩnh cửu, và Niết bàn Đại thừa giống như nhất nguyên hay Advaita Brahman (Phạm thiên bất nhị) của các nhà Vệ đàn đà. Dù cho giáo sư Stcherbatsky có vẻ thiên vị Ngài Thế Thân và Long Thọ, nhưng ông không có lý do gì để biện minh sự phủ nhận hay bỏ qua những đoạn văn trong các tập Nikàya giải thích Niết bàn khác với Ngài Thế Thân. Quan điểm của giáo sư Poussin cho rằng "có nhiều triết lý Trung quán trong kinh điển Pàli" và sự đề cập của giáo sư Keith về những đoạn văn hay bài kinh trong các tập Nikàya xác nhận lý do chánh đáng có những quan điểm như vậy. Hai sự kiện này làm giáo sư Stcherbatsky giật mình và chống với hai sự kiện này, không dựa trên một dẫn chứng uy tín vào hay trích đăng một đoạn văn nào, giáo sư cho rằng "không thể nào chấp nhận Tiểu thừa Phật giáo là một hệ thống Advaida (Bất nhị) và sẽ đi quá xa nếu thấy 'cả toàn bộ Bát nhã Ba-la-mật' trong tập Majjhima Nikàya".

Nay chúng ta đã tuyên bố ý kiến các nhà giải thích tối hậu quan điểm Phật giáo về Niết bàn, chúng ta sẽ nghiên

cứu một vài quan điểm dựa trên những bằng chứng tìm thấy trong các tác phẩm Pàli.

Diệt Thọ Tưởng Định có phải là tiền vị của Niết bàn?

Thật là kỳ lạ, cả hai giáo sư, Stcherbatsky và Poussin, đều cố gắng xây dựng quan điểm về Niết bàn dựa trên trạng thái tịnh lạc do một vị Du già chứng được trong thiền định cao nhất của mình. Cả hai đều đồng ý rằng trạng thái tịnh lạc ấy là mục đích mà gần tất cả vị Thánh, gồm cả các vị A-la-hán hướng đến. Theo giáo sư Stcherbatsky, Niết bàn là trạng thái tịnh lạc cao quý nhất có thể tưởng tượng, và do vậy là một trạng thái không có dấu vết gì của nhận thức, một đoạn diệt tuyệt đối về sự sống. Còn giáo sư Poussin thì xem là một trạng thái mà tâm thức (citta) không hoạt động, nhưng toàn thân đều thấm nhuần một cảm giác tịnh lạc; tâm thức vì không hoạt động nên không cảm được lạc thọ.

Giáo sư có những quan điểm trên, phần lớn dựa vào những lời tuyên bố của các vị Thánh trong tập Udàna, Theragàthà Therigàthà. Theo ý tôi, quan điểm của giáo sư về Niết bàn Tiểu thừa là một hình thức phóng đại của cảm giác tịnh lạc mà các vị Thánh chứng được trong thiền thứ hai và thiền thứ ba. Các tập Nikàya thường nói đến cảm giác tịnh lạc trong thiền thứ hai, thứ ba giống như cảm giác của một người mà thân thể được một người hầu tắm tinh luyện dùng bột mịn thoa khắp thân mình. Nhưng các tập Nikàya không nói đến cảm giác của một vị Thánh trong trạng thái Niết bàn. Giáo sư Poussin có lý do khi xem Diệt Thọ Tưởng Định cao nhất là một tiền vị của Niết bàn ở đời này, nhưng ông không có lý do gì khi xem thân của vị Thánh có được cảm giác tịnh lạc ấy.

Các tập Pàli đều có những định nghĩa rất rõ ràng về thiền định cao nhất này. Trong kinh Mahà parinibhàna, Đức Phật vào thiền định trước khi nhập Niết bàn, khởi lên từ thiền định thấp nhất lên thiền định cao nhất là Diệt Thọ Tưởng Định, và khi vào thiền định này, Ngài Ananda, vì chưa chứng quả nên tưởng Đức Phật đã từ trần (nhập Niết bàn). Đây là thiền định cao nhất mà một đệ tử có thể chứng được, trạng thái của một người nhập định này gần giống như trạng thái của một người chết. Tập Samyutta Nikàya (IV, tr.293) tả sự sai khác như sau: "Mọi hoạt động đều dừng hẳn trong một người chết cũng như người chứng thiền định cao nhất này, nghĩa là: 1) Thân nghiệp (kàyasankhàro), như hơi thở ra vào, 2) Khẩu nghiệp (vacisankhàro), như suy tư và biện luận, và 3) Ý nghiệp (cittasankhàro), nghĩa là tưởng và thọ. Thọ mạng (àyu) của người nhập thiền chưa diệt tận, sức nóng (Usmà) của thân cũng vậy và các giác quan của người này ở trong trạng thái thụ động. Còn đối với người chết, thời không còn thọ mạng, không còn sức nóng, và giác quan của người này không còn hoạt động được nữa. Trong Diệt Thọ Tưởng Định, vị Thánh không thể muốn xuất định lúc nào cũng được. Trước khi nhập định, vị Thánh định trước giới hạn thời gian vị ấy sẽ xuất định, và chỉ có thể xuất định trong khoảng thời gian ấy. Thiền định này trong ấy mọi hoạt động về thân, khẩu và ý đều ngưng hẳn, có thể so sánh với trạng thái của một người ngũ mê (susupti). Thiền định này giống với quan điểm Upanisad về tiềm thức của một người đang ngủ say, trong ấy không có nhận thức đối với ngoại giới cũng như đối với nội giới. Các tập Pàli không có chỗ nào nói đến cảm giác tịnh lạc do thân cảm thọ, ra ngoài tâm ý. Cảm giác tịnh lạc do một vị Du cảm

thọ trong thiền định cao nhất, khởi lên tự nội thân, chứ không phải do một sự xúc chạm với một đối tượng vật chất ngoại giới.

Các bài kệ trong tập Trưởng lão kệ, Trưởng lão ni kệ và kinh Mahàparinibbàna nói thiền định cuối cùng của Đức Phật chỉ để diễn tả cảm giác tịnh lạc vị Thánh cảm thọ khi nhập định cao nhất này. Chính thật là tiền vị của một cảm giác mà vị Thánh sẽ được hưởng vĩnh viễn. Trong giai đoạn A-la-hán, nghĩa là khi chứng được hữu dư y Niết bàn (Sopàdisesa-nibbànadhàtu). Vị Thánh chắc sẽ được hưởng một cảm giác tịnh lạc tối thượng, không thể nghĩ nghì, một cách vĩnh viễn, khi thân thể vật chất này không còn nữa, nói một cách khác, khi vị Thánh này nhập vô dư y Niết bàn. Sự liên hệ mật thiết giữa Diệt Thọ Tưởng Định và Niết bàn được rõ ràng hơn trong bài kệ của tập Udàna, diễn tả Dabba mallaputta chứng Niết bàn:

Abhedi kàyo nirodhi sannà vedanàpi'tidahamsu sabbà,

Vupasaminsu sankhàrà vinnànam attham agamàti

Thân hoại, tưởng diệt, mọi cảm thọ bị đốt cháy. Ba hoạt động đều dừng và thức biến mất.

Như vậy Diệt Thọ Tưởng Định rất giống với Niết bàn. Tập Majjhima Nikàya thêm rằng một vị Thánh không những chứng thiền định này mà còn tận trừ các lậu hoặc (àsava) nhờ trí tuệ, và như vậy vượt ngoài sự chi phối của Ma vương. Do vậy Diệt Thọ Tưởng Định của vị Thánh chỉ là tiền vị của Niết bàn khi nào có được một vài điều kiện khác như sự đoạn trừ các lậu hoặc và quán tưởng chân lý v.v...

Niết bàn có phải là sự chết vĩnh viễn?

Giáo sư nghĩ rằng Niết bàn liên hệ mật thiết với Diệt Thọ Tưởng Định và như vậy được xem là một trạng thái không có dấu vết của tâm thức. Trong đoạn văn diễn tả Đức Phật nhập Niết bàn, Ngài nhập vào định Diệt Thọ Tưởng, nhưng không ở luôn trong ấy. Ngài xuống định thấp nhất rồi chứng nhập Niết bàn từ thiền thứ tư. Nếu Niết bàn là một hình thức vĩnh cửu của Diệt Thọ Tưởng Định, chắc Ngài ở lại trong định ấy rồi nhập Niết bàn.

Để chứng minh quan điểm của mình, Niết bàn là một sự chết vĩnh cửu, giáo sư Stcherbatsky dựa trên một lời tuyên bố nữa trong kinh Mahàparinibbàna và được tập Màdhyamika Vrtti sớ giải. Câu ấy như sau: "Pradotyasy eva nirvànam vimoksas tasya cetasah", giáo sư xem chính các nhà Tỳ bà sa đã chú giải câu này trong tập Vritti. Các nhà Tỳ bà sa, theo giáo sư, bác bỏ thuyết abhàva của kinh bộ và xác nhận có một cái gì "trong ấy tham ái dứt sạch", và không phải chỉ có "sự tham ái dứt sạch", như Kinh bộ đã tưởng. Trong bài Sanskrit, không có chữ hay gợi ý nào về sự diệt tận tâm thức. Vấn đề được đề cập chỉ là Trsnà (Ái). Tuy vậy giáo sư Stcherbatsky trong bản dịch nói rằng mọi tham dục (kể cả tâm thức) đều được diệt trừ (khi chứng Niết bàn). Có lẽ giáo sư thêm câu "cả tâm thức nữa" là vì câu kế tiếp gợi ý "Yasmin sati cetaso vim okso bhavati". Ông dịch Cetaso vimoksah là "tâm thức đoạn diệt". Thật không rõ ràng vì sao ông dùng chữ tâm thức thế cho chữ tâm (ceta). Câu Pàli tương đương là: "Pajjotan'eva nibbànam vim okso cetaso ahùti", được Ngài Anuruddha nói lên khi tả Đức Phật nhập Niết bàn. Ngài Buddhaghosa, khi giải thích câu này, nói rằng Vimokkho nghĩa là giải thoát mọi triền cái ngăn cản giác ngộ và sự

đoạn diệt ngọn lửa chỉ cho trạng thái không hiện khởi. Giáo sư Stcherbatsky có thể có lý do khác để có ý kiến như vậy, nhưng thật khó mà đồng ý với ông về sự kiện các Phật tử nói chung, kể cả các nhà Thượng tọa bộ, xem Niết bàn như một thực thể không sinh động. Trong tập Kathàvatthu và Dhammasanganì, Niết bàn được tả là Acetasika. Bà Rhys David dịch là "không phải một tâm sở" hay theo giáo sư Poussin, trạng thái "trong ấy tâm không hoạt động nữa". Ở đây Acetasika không có nghĩa là một thực thể không linh động mà chỉ cho một trạng thái trong ấy tâm cá nhân (manovijnàna= ý thức) hay Abhisankhàra vinnàna của Ngài Buddhaghosa nghỉ không hoạt động. Vậy Niết bàn không phải chết vĩnh cửu.

Giáo sư Stcherbatsky khi giải thích Niết bàn như một sự chết vĩnh cửu đã quan trọng hóa ảnh hưởng Số luận đến đạo Phật. Ông xem các nhà Tỳ bà sa giống như các nhà Số luận, trừ quan điểm Purusa của Số luận. Ông nói Niết bàn là một thực thể không linh động, tương ứng với Prakrti (vật thể không biến dị) của Số luận. Thái độ của giáo sư Stcherbatsky có thể tóm tắt nhu sau: Thế giới hiện tượng phát xuất từ Niết bàn, sẽ trở về Niết bàn bằng cách diệt trừ vô minh và Niết bàn giống như năm uẩn trong trạng thái căn nguyên chưa biến dị của chúng. Quan điểm này không được Tam tạng và hậu tam tạng ủng hộ. Các vị Nhất thế hữu bộ khi kể các pháp, kể luôn Niết bàn là Asamskritadhàtu (Vô vi pháp), có mặt với các pháp tác thành một chúng sinh. Các nhà Thượng tọa bộ cũng xem năm uẩn chỉ là sự tập họp của năm giới (dhàtu) và chính sự tập họp của năm pháp này tác thành một chúng sinh. Cả hai Nhất thế hữu bộ và Thượng tọa bộ đều tuyên bố rất rõ ràng là một chúng sinh được 72 pháp hay 5 uẩn tác

thành, trải qua nhiều đời nhiều kiếp cho đến khi vô minh được diệt trừ, chúng sinh sẽ nhập lại pháp vô vị hay Niết bàn, và đây là một pháp thực sự có tồn tại. Theo phái Số luận, sự giải thoát (moksa) của một chúng sinh có nghĩa là chúng sinh ấy nhận chân được sự kiện là Purusa và Prakrti luôn luôn tách rời nhau (vivekakhyàti) chứ không phải bởi một chúng sinh trải qua từ trạng thái hữu vi đến trạng thái vô vi. Theo Số luận, một vị giải thoát là một trong vô lượng Purusa, còn theo đạo Phật, vị ấy sau khi chết không phân biệt được với Niết bàn. Sự tương đồng giữa Số luận và đạo Phật nguyên thủy là Prakrti (vật không biến dị) của Số luận tương đương trong hình thức biến dị của nó với năm uẩn chứ không phải với Niết bàn như giáo sư Stcherbatsky đã nghĩ đến. Nếu chúng ta muốn tìm một tương đương với Niết bàn trong Số luận thời có thể là trong Purusa nếu vô lượng Purusa là một Asamskrtadhàtu (vô vi pháp).

Niết bàn giới có phải là một vastu không?

Dựa trên tập Visuddhimagga và Abhidharmakosa, giáo sư Poussin xem Niết bàn như một vastu (một sự vật), một thực thể, do thân thể cảm nhận trong thiền định cao nhất (Diệt Thọ Tưởng Định), còn giáo sư Stcherbatsky, đúng theo thích nghĩa của giáo sư về Niết bàn, nói rằng Niết bàn là một thực thể (dharma hay vastu), đúng theo nghĩa một thực thể vật chất không sinh động, giống như Prakrti của Số luận. Sự sắp xếp Niết bàn vào pháp vô vi với hư không vô vi và sự so sánh Niết bàn với sự không khiến chúng ta nghĩ Niết bàn như một sự vật (vastu, dhàtu), như hư không. Nhưng danh từ dhàtu (giới) được dùng trong các tác phẩm Phật giáo với nhiều ý nghĩa khác biệt nhau, như các danh từ dhamma, khandha hay sankhàrà; như vậy thật không yên ổn nếu giải thích chữ

dhàtu (giới) của chữ Nibbànadhàtu như một vastu hay dravya (sự vật).

Còn lý do các nhà văn Phật tử lựa hư không như là vật để so sánh với Niết bàn, có lẽ vì nhiều phương diện của hư không tương đương với những phương diện của Niết bàn; nhưng đây không có nghĩa vì hư không là một dhàtu, mà Niết bàn cũng là một dhàtu. Như hư không, Niết bàn không thể nghĩ nghì, vượt ngoài mọi quyết định thực nghiệm, nhưng không phải là một thực thể vật chất. Trong các tác phẩm Phật giáo, danh từ Nibbàna - dhàtu được dùng một cách có thể xem Niết bàn như một vật thể giống hư không hay Samudda (biển). Trong tập Mahàniddesa (I, tr.132), một số đông Tỷ kheo được tả chứng vô dư y Niết bàn, nhưng không khiến cho Nibbàna-dhàtu tăng hay giảm một cách rõ ràng. Tập Milindapanhà so sánh Niết bàn giống hư không hay biển, với ý nghĩa Niết bàn thực có nhưng không thể ước lường hình thức, vị trí, tuổi thọ hay cân độ của Niết bàn. Niết bàn cũng giống như hư không, không gốc, không sanh, không chết, không tăng, không giảm. Niết bàn không gì che đậy, không được nâng đỡ và vô biên. Giống như chim bay giữa hư không hay loài vật trôi nổi trong biển cả, cũng vậy, các vị Thánh ra vào trong Niết bàn giới. Niết bàn giống như ngọn lửa, không có một đời sống khách quan tiếp tục, nhưng lửa vẫn tiềm tàng có mặt cho đến khi hai miếng gỗ cọ xát nhau để ngọn lửa hiện khởi. Cũng vậy, Niết bàn không có một đời sống khách quan tiếp tục, nhưng sẽ hiện khởi khi các nhân duyên cần thiết tụ họp. Tập Kathàvathu (IX, 2) trong đoạn biện luận về Amatadhàtu (Bất tử giới), cùng duy trì thái độ này. Như vậy các Thượng tọa bộ từ chối không đồng ý với các vị Pubbaseliya, những vị này xem Niết bàn như

một vật chất. Quan điểm của phái Pubbaseliyas dựa trên một đoạn văn được biết đến nhiều trong tập Majjhima Nikàya (I, tr.4).

"Nibbànam nibbànato sanjànàti, nibbànam nibbànato sannatvà nibbànam mannati, nibbànasmim mannati, nibbànato mannati, nibbànam meti mannati, nibbànam abhinanadati ti"

(Nó biết Niết bàn là Niết bàn; biết được như vậy, nó nghĩ đến Niết bàn, nghĩ (tự mình) trong Niết bàn hay ra khỏi Niết bàn, nghĩ rằng Niết bàn là của mình và hoan hỷ đối với Niết bàn).

Ngài Buddhaghosa, khi bàn đến đoạn này, nói rằng quan điểm của phái Pubbaseliyas là do một sự kết luận bất cẩn, và đoạn văn trên nói đến thế gian Niết bàn chứ không phải Niết bàn thật sự, và như vậy không thể đúc kết nơi đây. Quan điểm của Ngài Buddhaghosa có thể không được mọi người chấp nhận, nhưng nêu rõ rằng, dù Thượng tọa bộ có xem Niết bàn là Amata (bất tử) nhưng không được xem như một Pràvya (thực vật), dù Niết bàn có thể dùng như một àrammana (đối tượng) để tu thiền.

Tóm tắt quan điểm nguyên thủy Phật giáo về Niết bàn

Kết quả sự nghiên cứu của tôi về sự giải thích Niết bàn trong các tập Tiểu thừa và Đại thừa có thể tóm tắt như sau: Các tập của Phật tử nguyên thủy trình bày Niết bàn trong ba phương diện luân lý, tâm lý và siêu hình.

1/- Luân lý. Quan điểm luân lý về Niết bàn được một số lớn các tập Pàli và các bài viết của học giả cận đại chú ý tới nhiều. Các tập Nikàyas đầy rẫy những danh từ và những đoạn văn nói đến phương diện luân lý của Niết

bàn, nhiều cho đến nỗi tiến sĩ Stede cho đến năm 1923 đã viết: "Niết bàn độc nhất chỉ là một trạng thái luân lý, chứng được trong đời sống này bởi những phương pháp luân lý, thiền định và trí tuệ". Như vậy Niết bàn không phải siêu thế gian. Quan điểm này không được các sự kiện ủng hộ. Trong suốt các tập Nikàya, Niết bàn được diễn tả như sự đoạn trừ (khaya) của tham (Ràga), sân (dosa) và si (moha), ái (tanhà), các hành (sankhàrà),thủ (upàdàna), các lậu (àsava) và phiền não (kilesa), hữu ái (bhava), sanh (jàti), già chết (jaràmrana) và như vậy mọi đau khổ (dukkha). Khi tả phương diện tích cực của Niết bàn, các tập Nikàya diễn tả Niết bàn như một trạng thái cực lạc (acccantasukha), bất tử (accuta), kiên trì (acala, dhìra), an tịnh (santa) và vô úy (akuto bhaya). Chính là trạng thái hạnh phúc tối thượng (amata). Phương diện luân lý về Niết bàn quá hấp dẫn đối với các tác giả Phật giáo đến nỗi các vị này viết nhiều tác phẩm văn học tuyệt diệu để diễn tả và tán thán trạng thái Niết bàn.

2/- Tâm lý. Nhiều học giả bàn đến phương diện tâm lý của Niết bàn nhưng chưa nhấn mạnh vừa đủ về ý nghĩa của phương diện này. Phương diện này về Niết bàn thường được các đoạn văn trong các tập Nikàyas, nói về các thiền định hay con đường tu tập thiền định, đề cập đến. Mục đích các thiền định là hướng dẫn tâm tư vào một trạng thái không còn dục lạc thế gian và đau khổ. Mục đích này đạt được bằng cách giải thoát tâm trí ra ngoài mọi vấn đề thế tục. Chính nhờ các thiền định để đạt được trạng thái này vàthiền định cao nhất là Diệt Thọ Tưởng Định. Từ những luận bàn trước đây về thiền định cao nhất, rõ ràng Niết bàn tức là Diệt Thọ Tưởng Định, miễn rằng vị đệ tử phải vâng theo những điều kiện khác cần thiết cho

A-la-hán quả. Trong khi chúng tôi trình bày về các giới (dhàtu) sai khác, chúng ta thấy rằng một vị tu hành trong Sơ thiền về mặt tâm lý khởi lên ngang hàng với chúng sanh sống trong sắc giới Phạm thiên, rồi dần dần lên cao và phát triển một trạng thái tâm linh ngang hàng với các chúng sanh ở cõi Phi tưởng phi phi tưởng xứ - giới cao nhất trong ba giới. Vị này chứng được năm thắng trí (abhinnà), nghĩa là Thần túc thông (iddhividha), như lên thăm cõi Phạm thiên, Thiên nhĩ thông (dibbasota) và Thiên nhãn thông (dibbacakkhu), Tha tâm thông (paracittavijànana) và Túc mạng thông (pubbenivàsà-nussati). Theo quan điểm Phật giáo, một vị tu hành có thể chứng cõi thiền cao cho đến thiền thứ tám (phi tưởng phi phi tưởng xứ), có thể có thần thông như các thiên thần ở cõi Phạm thiên vô sắc giới. Trạng thái Niết bàn còn cao hơn, vị này còn phải lên cao hơn và chứng Diệt Thọ Tưởng Định, ở đây tâm thức của vị này ngưng hoạt động và do vậy không có tưởng và thọ. Nay vị này xứng đáng ở trong Apariyàpanndhàtu hay Lokuttaradhàtu (siêu thế giới). Trong khi ở trong định này, vị tu hành có một tiền vị về Niết bàn mà rồi vị này sẽ được hưởng mãi mãi. Vị này chứng được thắng trí thứ sáu, tức lậu tận thông (àsavakha-yanàna) nghĩa là trí nhận biết sự đoạn diệt các lậu hoặc và sự giác ngộ giải thoát tiếp nối theo. Những căn tâm của vị này trở thành sáng suốt rõ ràng và vị này trong một sát-na, biết được tất cả sự gì xảy ra xung quanh mình. Vị này đã giác ngộ hoàn toàn, nghĩa là chánh đẳng chánh giác.

3/- Siêu hình. Phương diện siêu hình của Niết bàn trình bày những khó khăn lớn nhất cho người học Phật giáo và là nguồn gốc của nhiều cuộc tranh luận. Trong các tập Nikàya, có vô số danh từ và đoạn văn siêu hình để diễn tả

Niết bàn và chấp nhận một sự giải thích siêu hình. Đoạn văn có tiếng trong tập Itivuttaka (tr.37) viết như sạu "Atthi, bhikkhave, abhùtam akatam asankhatam" (này các Tỷ kheo, có cái bất sanh, bất tạo tác, vô vi). Câu này nêu rõ các Phật tử nguyên thủy không xem Niết bàn như đoạn diệt mà là một cái gì tích cực, nhưng vô biên và không thể diễn tả như hư không. Niết bàn được gọi là một dhàtu (giới), ra ngoài ba giới (dục, sắc, vô sắc giới) và được gọi là Aparyàpanna hay Lokuttaradhàtu (siêu thế giới). Chính là một trạng thái cần phải chứng ngộ (sacchikàtabba), tự mình tự chứng với mình (paccattam vedittabbo vinnùhi). Trạng thái này nhất vị (ekarasa) và trong ấy không có cá nhân. Giống như sự biến mất của một ngọn lửa trong đời sống vô cùng của thế giới vô biên.

Một vài đoạn trong tập Dìgha và Majjhima Nikàya, trong ấy Niết bàn được so sánh với tâm thức vô biên (ananta vinnàna), không được các đoạn khác trong cùng tác phẩm ủng hộ, những đoạn giải thích về Niết bàn trong trường hợp này. Điều chúng ta có thể nói là những đoạn ấy được ghép vào sau trong khi tập Samyutta Nikàya đang được kiết tập . Trong đoạn tả Vakkali chết với apatitthitavinnàna chứ không với patisandhi vinnàna, nêu rõ thức của vị A-la-hán từ trần và hòa đồng với một thức vô biên trường cửu. Hình như đây là một tiên hiệu của phái Duy thức học sau này, nhưng chúng ta không thể phủ nhận sự hiện diện của chiều tư tưởng này trong các vị Phật tử nguyên thủy. Một quan điểm đúng đắn về Niết bàn có thể là một trạng thái vượt ngoài giới vức lời nói và tư tưởng và chỉ riêng tự mình chứng ngộ được mà thôi.

PHẦN HAI

Các tập Pàli Nikàya, như đã nêu rõ là sự kiết tập nhiều tài liệu lẫn lộn, từ nhiều thời đại và trú xứ sai khác; do vậy các tập này chứa đựng nhiều quan điểm sai khác về Niết bàn. Nhưng quan điểm vừa trình bày trên được phần lớn các bài kinh ủng hộ và được xem như là nguyên thủy nhất. Nay chúng ta đi đến các tác phẩm Phật giáo về sau hơn và tìm xem các tập này trung thành như thế nào với quan điểm nguyên thủy về Niết bàn, và nếu có sự sai khác, thời sự sai khác ấy như thế nào.

Tập Kathàvatthu về Niết bàn

Trước khi đề cập đến tập Visuddhimagga, chúng ta hãy nghiên cứu một vài ý kiến về Niết bàn được phân tán nhiều chỗ trong tập Kathàvatthu. Trong khi bàn đến sự hiện hữu của puggala, tập Kathavatthu có một chú thích nêu rõ tập ấy quan niệm Niết bàn như một trạng thái thực có và vĩnh viễn. Tập này nói, nếu Puggala được xem như không bị tiêu mất với sự tiêu mất các uẩn, thời như vậy thành Sassatavàda (Thường kiến), và Puggala (Linh hồn) trở thành trường cửu như Niết bàn. Ngài Buddhaghosa chú thích đoạn này viết rằng: Yathàhi ni bbànam na uppajjati na bhijjati evam hi puggalo (như Niết bàn không sinh, không diệt, puggala cũng tương tự như vậy). Như vậy, chúng ta thấy tập Kathàvatthu, được Ngài Buddhaghosa ủng hộ, xem Niết bàn như một trạng thái vĩnh cửu, bất sanh, bất diệt và không xem Parinibbuta puggala là Sassata (Kvu, tr.61). Cũng trong những liên hệ khác, tập Kathàvatthu xem Niết bàn là vĩnh cửu, không thay đổi (Nibbànam dhuvam sassatam aviparinàmadhammam). Tập này cũng nói rằng Niết bàn khác với nàna (trí), tự hiện

hữu như rùpa (sắc) hay cakkhu (mắt) và không cần đối tượng gì (àrammana) để khởi lên. Không giống sìla (giới), phassa (xúc) và vedanà (thọ), Niết bàn là acetasika (không phải tâm sở) và không tương ứng với tâm (citta-vippayuta). Niết bàn là asankhatà (vô vi), vì có ba tướng: Bất sanh, bất diệt, bất biến. Như vậy tập Kathà-vatthu xem Niết bàn như hiện hữu trường cửu, bất sanh, bất diệt, bất biến, và vượt ngoài mọi diễn tả.

Tập Visuddhimagga về Niết bàn

Trong tập Visuddhimagga (tr. 293, 294), Ngài Buddhaghosa giữ lại quan điểm trong tập Kathàvatthu và chỉ lựa những đoạn văn trong các tập Nikàyas ủng hộ quan điểm của mình. Khi tả những đức tánh (gunà) của Niết bàn, Ngài chú thích một đoạn văn trong tập Anguttara Nikàya (ii, 34), trong ấy Niết bàn được tả như là diệt cống cao, gọt sạch tham ái, đoạn trừ àlaya (của năm Kàmaguna), và chấm dứt sanh tử luân hồi trong ba giới. Khi chú thích ngữ nguyên của chữ Nibbàna (tr. 293, 294), Ngài nói: Niết bàn nghĩa là đi ra khỏi vana, chữ này đồng nghĩa với chữ Tanhà (ái), và được gọi vậy là vì Niết bàn hành sự làm trở ngại cho bốn loại sanh (Yoni: tử sanh), năm gati (năm thú), bảy đời sống tâm thức, (nghĩa là những cảnh giới cao hơn cảnh giới vô sắc) và chín sattàvasas (chín cảnh giới của loài hữu tình). Đây chỉ phương diện upasama (an tịnh) của Niết bàn. Rồi Ngài nói đến đoạn văn được nổi tiếng trong tập Samyutta Nikàya (IV, 362, 369 v.v...) để nêu rằng Niết bàn là chân lý, siêu trần, khó thấy, bất diệt, vĩnh cửu, bất khả nghĩ nghì, bất tử, an lạc, an tịnh, tuyệt diệu, kháng kiện, trong sạch và là một hòn đảo để nương tựa. Từ sự chọn lọc các đoạn văn, hình như Ngài Buddhaghosa ủng

hộ cho quan điểm Niết bàn là vĩnh cửu, một trạng thái siêu thế vượt ngoài Dục giới, Sắc giới và Vô sắc giới.

Quan điểm Niết bàn của Ngài Buddhaghosa được trình bày rõ ràng khi Ngài đấu lý với quan điểm của Kinh bộ về sự không hiện hữu (abhàva) của Niết bàn (V.M; tr. 507-9). Ngài bắt đầu với sự xác nhận Niết bàn đem đến an tịnh cho tâm hồn (santi), và có vị bất diệt (accuti) và an ủi (assàsakarana), và phát sanh một trạng thái tâm thức không thể nghĩ nghì (nippapanca) và mọi phân biệt đều biến mất (animitta). Rồi Ngài đề cập đến quan điểm của những người đối lập với Ngài, có lẽ các vị Kinh bộ xem Niết bàn không hiện hữu như sừng thỏ, vì không thể nhận lãnh được (acupalabbhaniyats). Ngài chống với quan điểm này và nói rằng Niết bàn có hiện hữu và có thể chứng được nếu theo con đường chân chánh, sự chứng ngộ này giống như sự nhận biết tư tưởng của người khác trên bình diện siêu thế giới (lokuttaracitta) nhờ tha tâm trí (cetipariyàyanàna). Chúng ta không có lý do tuyên bố một sự vật không hiện hữu vì con người tầm thường không thể nhận lãnh được. Ngài tuyên bố thêm để ủng hộ quan điểm của mình, nói rằng nếu chúng ta phải nhận sự hiện hữu của Niết bàn, thì sự thực hành Chánh tri kiến v.v... trở thành vô dụng (vanjhàbhàvo àpajjati). Khi đối phương trả lời: "Sự thực hành không phải thực sự vô dụng vì đưa đến sự chứng ngộ abhàva (tức là Niết bàn, sự không hiện hữu của mọi vật)". Ngài Buddhaghosa đáp:

"Nếu Niết bàn chỉ là abhàva, thời sự abhàva của quá khứ và vị lai cũng là Niết bàn, nhưng thực sự không phải vậy".

Đối phương: Sự abhàva của hiện tại có thể là Niết bàn.

Buddhaghosa: Sự không hiện hữu của hiện tại không thể có được, vì tự mâu thuẫn, vì phải thuộc quá khứ hay tương lai. Ngoài ra, nói rằng sự không hiện hữu của hiện tại là Niết bàn là sai lầm, vì trong đời hiện tại, có một thời khắc nào (vattamànakhandhanissitamaggakkhane) có thể chứng được Hữu dư y Niết bàn.

Đối phương: Như vậy có thể xem là cũng sai lầm khi nói rằng lúc ấy có sự không hiện hữu của phiền não.

Buddhaghosa: Phủ nhận sự không hiện hữu của phiền não tức là phủ nhận hiệu năng của Thánh đạo và điều này không thể chấp nhận.

Hình như câu trả lời này của Ngài Buddhaghosa không thuyết phục được đối phương dẫn chứng lý luận kế tiếp là sự đoạn diệt (khaya) của tham ái (ràgakkhaya) có thể được xem là Niết bàn không. Ngài Buddhaghosa trả lời không được, nói rằng nếu vậy thời A-la-hán quả cũng chỉ là đoạn diệt. Ngoài ra, xem Niết bàn là Khaya của một vật gì khiến Niết bàn trở thành vô thường, hữu vi và không hệ thuộc với chánh tinh tấn v.v... Về điểm này, đối phương trả lời: "Thật không phải sai lầm nếu nói rằng, vì một vật sau khi được đoạn trừ không còn phát sanh nữa, như vậy vật ấy chứng Niết bàn".

Buddhaghosa: Sự đoạn diệt như vậy không trở thành vấn đề; nếu được xem như vậy, cũng không ủng hộ lập luận của đối phương, vì chính là Thánh đạo đã tạo ra trạng thái Niết bàn (bhàva) và chính Thánh đạo đã diệt trừ bất thiện và không cho hiện khởi vì Niết bàn là một giai đoạn (upanisayatta) để đoạn diệt hoàn toàn không thể còn tái sanh (anuppattinirodhasankhatassa khayassa); căn bản, cội rễ của sự phát sanh đã được hành vi chơn chánh diệt trừ.

Rồi đối phương nói đến lý luận thứ ba, hỏi vì sao Niết bàn không được diễn tả (sarù pen'evakasmànavuttanti ce?)

Buddhaghosa: Vì Niết bàn hết sức tế nhị. Thật sự hết sức tế nhị đến nỗi Đức Phật có lần đã nghĩ không nên giảng thuyết đến nữa; Niết bàn chỉ có thể lấy Ariyacakkhu (Thánh nhãn) thấy được (nghĩa là chỉ có bậc A-la-hán mới thấy). Vì tương ứng với magga (đạo), nên Niết bàn rất là đặc biệt (asadhàrana) và vì không có bắt đầu, nên Niết bàn không có nhân.

Đối phương: Không phải Niết bàn không có nhân, Niết bàn từ magga (đạo) sanh ra.

Buddhaghosa: Niết bàn không phải do đạo sanh; Niết bàn chỉ chứng đạt được khi theo magga; do vậy Niết bàn không có nhân, và do vậy không hoại, không diệt. Vì không sanh, không hoại, không diệt, Niết bàn thành bất tử (nicca).

Lý luận thứ tư được đối phương đặt ra như sau:

Đối phương: Có gì trở ngại nếu xem Niết bàn vĩnh cửu như anu (vi trần)?

Buddhaghosa: Không được. Niết bàn không có nhân, còn nguyên tử thì có; nên không thể sánh Niết bàn với nguyên tử.

Đối phương: Niết bàn bất tử có phải vì đặc tánh vĩnh cửu của mình? (nghĩa là Niết bàn có những đặc tánh về vĩnh cửu không)?

Buddhaghosa: Không thể được, vì rằng anu v.v... không thể do magga (đạo) chứng được.

Kết luận, Ngài Buddhaghosa nói rằng, do những lý do đã đề cập, Niết bàn là vĩnh cửu, và vì không có hình tướng gì, Niết bàn là vô sắc (arùpa). Chỉ có một Niết bàn, không có nhiều Niết bàn sai khác với các Đức Phật sai khác. Rồi Ngài nói rằng sở dĩ gọi là Hữu dư y Niết bàn, vì còn có một thân dư y (upàdisesa), dù các phiền não đã được bhàvanà (thiền định) diệt trừ hoàn toàn. Niết bàn được gọi là Nirupàdisesa-nibbàna (Vô dư y Niết bàn) vì upadisesa biến mất, sự kiện này xảy ra vì không có một phát hiện nào sau tâm cuối cùng của Kammaphala (nghiệp quả). Đây do sự dừng nghỉ và nhổ tận gốc của tập (samudaya). Tóm lại không thể nói Niết bàn không có, vì sự kiện Niết bàn do một trí tuệ đặc biệt chứng ngộ sau khi đã tinh tấn cố gắng không dừng nghỉ, sự hiện hữu của Niết bàn đã được Đức Phật nói đến; và cuối cùng Niết bàn thật sự có mặt (paramatthena sabhàvatu) vì những chữ như sau: *"Atthi bhikkhave ajàtam abhùtamakatam asankhatam"* (Itiv, tr.37; Ud; tr.80) (Này Tỷ kheo, có cái bất sanh, bất tác, vô vi).

Tập Paranatthamanjusà (sớ giải của tập Visuddhi-magga), khi sớ giải đoạn này của tập Visuddhimagga, đã biện luận theo lập luận của mình về sự hiện diện của Niết bàn. Tập này bắt đầu nói Đức Phật không bao giờ nói láo. Khi Ngài nói có một cái "Ajàtam, abhùtam v.v..." nghĩa là phải công nhận Niết bàn vô vi, theo nghĩa cao siêu nhất có hiện hữu. Niết bàn không thể là Abhàva (sự khiếm diện của mọi vật), vì sự kiện Đức Phật tả Niết bàn là sâu thẳm, vô lường, khó nghĩ nghì v.v... như vậy chỉ có thể nói có sự hiện hữu của trạng thái hay sự vật, chứ không thể nói có sự hiện hữu của một sự vật không hiện hữu. Sự vật gì đã không hiện hữu thời phải không hiện hữu một cách toàn

diện. Tuy vậy, câu hỏi sau có thể khởi lên về tánh cách abhàva của các phiền não mà các vị Thượng tọa bộ xem là một phương diện của Niết bàn: Sự abhàva của các phiền não trong các loài chúng sanh là một hay nhiều. Nếu abhàva chỉ là một, thời chỉ nhờ có một con đường (magga) mà thực hiện chứ không cần đến bốn magga (chắc chắn nói đến Dự lưu, nhất lai, bất lai, A-la-hán), và tất cả chúng sanh có thể chứng Niết bàn trong một lúc. Lời chống đối này có thể trả lời như sau: "Nếu sự abhàva chỉ xem là một, thời đó là sự abhàva của phiền não, do sự chứng ngộ Niết bàn đem lại". Sự thật không phải là kết quả của magga, mà chỉ là một sự kiện cần phải đề cập. Các nhà đối lập có thể nói không cần các maggas vì không cần phải diệt bỏ các phiền não. Vì không có vấn đề từ bỏ các phiền não và chấm dứt dukkha (khổ), như vậy không cần phải chứng kilesàbhàva (sự không hiện hữu các phiền não). Lời chống đối này được trả lời như sau: "Mỗi một marga đều có một phận sự rõ rệt phải thi hành. Dự lưu đạo diệt trừ ba phiền não đầu. Nhất lai đạo làm nhẹ bớt tham, sân và si cho đến tối thiểu, còn Bất lai đạo diệt trừ hẳn. A-la-hán đạo diệt trừ tất cả phiền não. Abhàva thật sự chỉ có một, và như vậy không có thể xem là có nhiều abhàva, vì có nhiều phiền não được diệt trừ, nghĩa là không có thể xem rằng, vì có sakhàyaditthi abhàva, ràga-abhàva thực sự chỉ có một và không phải thay đổi vì đối tượng được diệt trừ thay đổi; như vậy các abhàva không được xem là có năm, vì năm phiền não được diệt trừ. Chỉ là sự ứng dụng thông thường của danh từ mà có nghĩa sự hiện hữu của nhiều abhàva. Trạng thái abhàva chỉ có một nên Nibbàna không phải nhiều mà chỉ có một. Tập Tikà kết luận sự biện minh của mình với lời tuyên bố rằng abhàva không phải để mà

chứng ngộ (Sacchikàtabho). Chính Nibbàna phải để mà chứng ngộ; do vậy sự abhàva của các phiền não không giống với Niết bàn.

Tập Abidharmakosa về Niết bàn

Trong tập Abidharmakosa, Ngài Vasubaudhu nói dài giòng về quan điểm Tỳ bàn sa về Niết bàn. Ngài trước hết xác nhận Niết bàn là một vô vi pháp, và chống với quan điểm của Kinh bộ xem Niết bàn như một kết quả do màrga tạo ra. Ngài nói màrga đưa đến sự chứng đạt hay sở hữu của visamyoga (không tương ưng) hay Niết bàn và Niết bàn tự hiện hữu chứ không phải là kết quả của màrga. Để trả lời câu hỏi của Kinh bộ về tính chất của pháp gọi là Visamyoga hay Pratisamkhyànirodha (trạch diệt vô vi) các nhà Tỳ bà sa tuyên bố đó là một pháp còn tính chất thời thực có và không thể luận bàn, chỉ có các bậc Thánh (Àrya) tự riêng mình chứng ngộ trong nội tâm. Chúng ta chỉ có thể nêu rõ đặc tính chung của Niết bàn, khi Pratisamkhyànirodha được xem là một dravya (thực tại) thực sự thiện và vĩnh cửu và khác với các pháp khác. Niết bàn được gọi là visamyoga.

Các vị Kinh bộ, trong sự cố gắng để chứng minh Niết bàn là abhàva (sự không hiện hữu của phiền não v.v...) cãi rằng vô vi pháp không phải thực có như sắc hay thọ v.v... Các vị này nêu ví dụ về Àkàsa (hư không), một pháp vô vi, và chỉ rõ hư không chỉ là sự không hiện hữu của một cái gì có thể xúc chạm được, hay nói một cách khác, một cáigì có thể chướng ngại được. Như một người trong bóng tối nói rằng là hư không, vì không nhận thức sự có mặt của vật gì có thể xúc chạm hay chướng ngại: cũng vậy, hư không (àkàsa) của Nhất thế hữu bộ cần phải hiểu như vậy. Các vị Nhất thế hữu bộ xác nhận pháp vô vi thứ hai của

học phái này là Trạch diệt vô vi, pháp này chính là sự đoạn trừ các anusaya (tùy miên) và các hiện hữu đã tạo tác ra và sự bất sanh của các pháp tùy miên sau này; và kết quả này đạt được là nhờ trí tuệ (trạch diệt) nên gọi là trạch diệt vô vi. Pháp vô vi thứ ba, Phi trạch diệt vô vi, là sự không hiện hữu hay bất sanh của các pháp, vì là sự vắng mặt hoàn toàn của những nguyên nhân, độc lập với sức mạnh của trí tuệ (phi trạch diệt). Ví dụ khi sự chết trước định kỳ ngăn đứt đời sống, người ta nói có sự Phi trạch diệt của các pháp, những pháp này đáng lẽ được sanh trong đời sống hiện tại, nếu đời sống này được tiếp tục (Kosa-vyàkhyà, tr. 16-18).

Trong trường hợp này, các vị Kinh bộ nói đến ý kiến của Thượng tọa Srìlàbha, cũng là một pháp sư Kinh bộ, vị này giải thích Trạch diệt như là sự bất sanh của các tham ái trong tương lai nhờ có trí tuệ (prajnà) và Phi Trạch diệt như là sự bất sanh của đau khổ trong tương lai, nghĩa là của đời sống do sự diệt tận các tham ái chứ không phải do trí tuệ. Trạch diệt thuộc về hữu dư y và Phi trạch diệt thuộc về vô dư y Niết bàn. Các vị Kinh bộ không chấp nhận sự sai biệt giữa Trạch diệt và phi Trạch diệt của Ngài Srìlàbha. Theo Kinh bộ, sự bất sanh của đau khổ trong vị lai thuộc về Trạch pháp (pratisamkhyà). Do vậy, thật sự phi Trạch gồm cả trong Trạch diệt.

Các nhà Kinh bộ cũng nói đến ý kiến của một học phái nữa, học phái này theo vị người Nhật ấn hành tập Kosa, là phái Mahàsanghikà (Đại chúng bộ). Các vị Đại chúng bộ định nghĩa phi Trạch diệt là pascid abhàva (sự không hiện hữu về sau) của các pháp đã sanh ra do sự đoạn diệt tự nhiên của chúng. Trong định nghĩa này, phi Trạch diệt

không vĩnh cửu, vì pháp này không sanh ra, khi nào các Anusaya (Tùy miên) chưa đoạn diệt.

Mục đích của phái Kinh bộ là nêu rõ, nhờ các định nghĩa này, phi Trạch diệt có ẩn nghĩa sự có mặt của một pháp đi trước, tức là Pratisankhyà (Trạch pháp) và vì vậy phi Trạch diệt không thể vĩnh cửu (nitya), vì nếu pháp trước không có thì pháp sau cũng không. Các vị Nhất thế bộ bác lại, trả lời rằng các vị Kinh bộ không có quyền nói rằng Pratisankhyà (Trạch pháp) là có trước và sự bất sanh của các pháp chưa sanh có sau. Sự thật, theo nhận xét của Nhất thế hữu bộ, các pháp bất sanh vẫn tự hiện hữu; cho nên khi không có Pratisankhyà (Trạch pháp), các pháp được sanh; nếu và khi nào Pratisamkhyà khởi lên, thời các pháp nhất định không sanh. Hiệu năng (Sàmarthya) của Prati-samkhyà về sự bất sanh của các pháp, được nêu rõ như sau:

- Trước Pratisamkhyà, không có gì trở ngại cho sự phát sanh các pháp;

- Sau Pratisamkhyà, nghĩa là khi đã áp dụng Pratisam-khyà, các pháp, mà sự phát sanh khi trước chưa được diệt trừ (akrtotpattipratibandha), không bị sanh.

1/- Và chống với quan điểm của Kinh bộ, cho rằng Niết bàn chỉ là sự bất sanh (anutpàda) của các pháp, phái Nhất thế hữu bộ có trích dẫn một bài kinh từ tập Samyukta àgama (26, 2), bài này tuyên bố sự thực hành và tu tập năm căn Tín v.v... đưa lại kết quả là sự diệt trừ Dukkha (khổ) ở quá khứ, hiện tại và vị lai. Sự thật, sự diệt trừ này (prahàna) không nói đến pháp nào khác ngoài Niết bàn, và chỉ là một pháp vị lai, không phải quá khứ hay hiện tại. Các vị Kinh bộ không thể chấp nhận điểm này và giải thích đoạn văn này một cách khác, nói rằng sự diệt trừ" là

nói đến sự diệt trừ các phiền não (klesas), liên hệ với Dukkha, quá khứ hay hiện tại, và các vị này trích dẫn một vài đoạn văn khác trong tập Samyukta àgama để ủng hộ quan điểm của mình. Các vị này biện minh rằng các phiền não, quá khứ và hiện tại, tạo ra trong chúng ta những chủng tử để sau này phát sanh các phiền não tương lai; khi các chủng tử này bị đoạn trừ, các phiền não, quá khứ hay hiện tại, được trừ diệt. Chính liên hệ với sự kiện này mà người ta nói nghiệp (karma) và nghiệp báo (karmaphala) đã được đoạn trừ. Do vậy khi nói sự diệt trừ một Dukkha vị lai hay một phiền não vị lai thời phải hiểu rằng Dukkha hay phiền não không còn sanh nữa vì sự không có mặt của các chủng tử.

2/- Rồi các vị Nhất thế hữu bộ nói đến lý luận thứ hai, cũng được tìm thấy trong tập Visuddhi magga (tr.507), tập ấy hỏi vì sao trong tập Samyukta Agama (31. 12) lại tuyên bố "Trong tất cả pháp, hữu vi hay vô vi, Viràga (ly tham) là pháp tối thượng". Nếu một pháp không thật có, thời sao lại có một sự tuyên bố như vậy? Các nhà Kinh bộ giải thích điểm này bằng cách xác nhận sự hiện hữu của pháp này như các vị này xác nhận sự hiện hữu của một tiếng không hiện hữu trước khi được tạo nên và sau khi đã bị mất. Câu trích dẫn tán thán Viràga có thể xem như nói đến một sự vật không hiện hữu, vô vi, sự không hiện hữu hoàn toàn của tất cả những gì độc ác.

3/- Lý luận thứ ba của các vị Nhất thế hữu bộ là nếu Trạch diệt hay Niết bàn không thật có sao lại được xem là một sự thật. Các nhà Kinh bộ trả lời là sự thật (Satya) được xem với nghĩa aviparìta (không phải sai lầm). Các bậc thánh chứng ngộ những gì hiện hữu và không hiện hữu, một cách "không sai lầm". Trong những gì là khổ

(Dukkha), các Ngài chỉ thấy khổ, trong sự không hiện hữu của khổ, các Ngài chứng ngộ sự kiện sự không hiện hữu của khổ. Sự thật, không có mâu thuẫn khi lấy sự "không hiện hữu của khổ" hay "trạch diệt". Và sự không hiện hữu này là sự thật thứ ba, vì các bậc Thánh thấy và tuyên bố liền sau sự thật thứ hai.

4/- Rồi các vị Nhất thế hữu bộ đề cập đến lý luận thứ tư. Nếu các pháp vô vi không thật có, thời sao trí tuệ lại lấy sự vật không thật có làm đối tượng (àrammana=sở nguyện). Các nhà Kinh bộ bác bỏ lý luận này vì xem không gì chống đối lý thuyết của mình và nói sẽ giải thích sau khi các vị này bàn đến quá khứ và vị lai (xem Kosa, v.25).

5/- Lý luận thứ năm của các nhà Nhất thế hữu bộ thuộc về lời phê bình của các nhà Kinh bộ khi các vị Nhất thế hữu bộ chấp các pháp vô vi thật có hiện hữu. Các nhà Kinh bộ chỉ rõ sự vô lý nếu xem sự hiện hữu của một vật không hiện hữu là thật có. Sự thật, các vị này nói các pháp vô vi không thể được các giác quan nắm giữ (pratyksa) như sắc, thọ v.v... và chúng không thể được biết nhờ anumàna (tùy lượng) từ những hoạt động của chúng, nghĩa là ngang qua các giác quan.

6/- Trong lý luận thứ sáu, các vị Kinh bộ trở thành người đặt câu hỏi, nếu nirodha (diệt) tự nó là một sự vật, thời cách hành văn về sở thuộc cách như "Dukkhasya nirodha" có thể chấp nhận được. Các vị Kinh bộ hiểu Nirodha là "Sự không hiện hữu của một vật", cũng vậy các vị này hiểu sự diệt khổ là sự "không hiện hữu của khổ". Các vị này không chấp nhận một liên hệ về nhân quả giữa hai sự vật chúng nó hiện hữu. Các vị Nhất thế hữu bộ trả lời theo các vị này, sự đoạn diệt tự nó là một sự vật. Tuy

vậy, vẫn có thể nêu rõ sự liên hệ giữa "sự đoạn diệt" và "vật bị đoạn diệt", vì theo các nhà Nhất thế hữu bộ, nirodha đối với một sự vật nêu rõ sự "pràpti= Đắc" của sự đoạn diệt khi chúng ta không có sở hữu vật ấy nữa. Tuy vậy các vị Kinh bộ cũng sẽ hỏi cái gì quyết định hay phân biệt sự sở đắc của "đoạn diệt".

7/- Lý luận thứ bảy của các vị Nhất thế hữu bộ là: Nếu Niết bàn là sự không hiện hữu, nếu chỉ là abhàva, thời một vị Tỷ kheo được cái gì ở trong đời? Các vị Kinh bộ giải thích rằng vị Tỷ kheo trong Niết bàn chứng đạt một vị trí (àsraya) trong ấy sự phiền não (klesa) và một đời sống mới không thể có được.

8/- Trong lý luận thứ tám, các vị Kinh bộ trích dẫn một bài trong tập Samyukta Àgama (13.5), trong ấy Niết bàn được tả như là một sự biến mất (vyantibhàva), một sự hủy diệt (ksaya), một sự đoạn diệt (nirodha), một sự an tịnh (vyupasama), một sự thoát ly (viràga), một sự diệt tàn (astangama) của khổ, một sự không phát sinh (aprati-samdhi) của khổ, và kết luận Niết bàn là abhàvamàtra. Các vị Nhất thế hữu bộ không chấp nhận giải thích này và tuyên bố là đoạn văn này chỉ Niết bàn tự nó là một sự vật, ở đây không có sự hiện hữu của Dukkha (apràdurbhàva). Các vị Kinh bộ không đồng ý với các vị Nhất thế hữu bộ về sức mạnh của định sở cách (cách thứ bảy) dùng trong đoạn văn này.

9/- Lý luận thứ chín của các vị Kinh bộ là thí dụ về một ngọn lửa được dùng trong câu có danh tiếng này: *"Pajjotass eva nibbànam vimokho cetaso ahu"* (như sự Niết bàn của ngọn lửa, cũng vậy sự giải thoát của tâm tư). Câu

này chỉ nêu rõ sự đoạn diệt (atyaya) của ngọn lửa, và không phải một sự vật tự nó có sự hiện hữu.

10/- Lý luận thứ mười và lý luận cuối cùng của các vị Kinh bộ là Abhidharma mà các vị Tỳ bà sa y cứ vào nhất, có một lời tuyên bố như sau:

"Thế nào là các pháp avastuka? Chính là các pháp asamskrta (vô vi)".

Ở đây các nhà Kinh bộ hiểu chữ avastuka là "không thật có", "không có tánh chân thật". Nhưng các vị Tỳ bà sa hiểu một cách khác; theo các vị này, chữ "vastu" dùng theo 5 nghĩa khác nhau: I) svabhàva vastu (tự mình là môt sự vật), II) àlambana (đối tượng của kiến thức), III) samyojanìya(nguyên nhân của tham ái, IV) hetu (nguyên nhân) và V) parigraha (hành động thâu nạp). Trong đoạn văn hiện tại, vastu được dùng theo nghĩa hetu, Avastuka nghĩa là không có nguyên nhân. Một pháp vô vi, tuy là thực có, nhưng không có hành động tạo nghiệp, không có nguyên nhân tạo ra pháp ấy và tự không tạo ra quả báo.

Phân tích các tập Kathàvatthu, Visuddhimagga và Abhidharmakosa

Như vậy chúng ta đã có trước mắt ta những giải thích về Niết bàn của các tập Kathàvatthu, Visuddhi magga và Abhidharmakosa. Hai tập sau cũng trình bày khá rõ ràng quan điểm của Kinh bộ. Các quan điểm và giải thích của ba tập trên được phân tích như sau:

1) Chống lại quan điểm của Kinh bộ xem Niết bàn là không thật có, chỉ là sự không hiện hữu (abhàva) của phiền não, sự đoạn trừ tham ái (ràga) v.v...tất cả 3 tập trên đều xác nhận Niết bàn thật có, vì những lý do sau đây:

- Niết bàn có thể chứng ngộ nếu theo Chánh đạo (Vm); các bậc thánh ngộ Niết bàn (A và Vm);

- Các bậc A-la-hán chứng ngộ Niết bàn trong đời hiện tại và được gọi là Sopàdisesa-nirvàna dhàtu (Hữu dư y Niết bàn giới) (A và Vm).

- Sự hiện hữu của Niết bàn được Đức Phật diễn tả trong những đoạn văn như: "atthi bhikkhave ajàtam abhùtam" v.v... (Vm), hay nói đến sự tế nhị, thâm sâu và tuyệt luân của Niết bàn, trong những câu: "duddasam duramebodham" v.v... (Vm Tikà), "Viràga là pháp tối thượng" (A) hay gọi Niết bàn là một trong bốn sự thật (A) hay là đối tượng (àrammana) của kiến thức, trí tuệ (Vm; K và A).

2) Chống lại quan điểm của Kinh bộ xem Niết bàn, vì chỉ là abhàva, nên không thể vĩnh cửu, không thể tự hiện hữu như rùpa (sắc) hay anu (vi trần), hay Niết bàn không phải là vô vi pháp vì là kết quả của marga (đạo), ba tập trên xác nhận:

- Niết bàn là thật có, tự hiện hữu như rùpa v.v... hay anu (Vm và A); không cần àrammana (đối tượng) nào như Jnàna (trí) để phát sinh (Vm và K), và không tương ứng với tâm (citta) (acetasika, cittavippayutta) (Vm, K và A), nhưng Niết bàn phải được phân biệt khác rùpa và anu, bởi sự kiện Niết bàn là vô nhân (Vm và A) và chỉ cần sự thực hành con đường để chứng ngộ Niết bàn (Vm);

- Niết bàn là vĩnh cửu nhưng không phải parinibbuta-puggala, nghĩa là cá thể diệt tận khi chứng Niết bàn (K); và Niết bàn là một và không sai khác đối với các Đức Phật (Vm);

- Niết bàn là asamskrta (vô vi) vì không sanh, không diệt, không thay đổi (Vm và A);

- Aryàstàngikà màrga (Bát chánh đạo) chỉ đưa đến sự diệt tận phiền não (klesa); Niết bàn không do màrga (đạo) tạo ra, nhưng tự nó hiện hữu trường cửu (Vm và A).

3) Các vị Kinh bộ hiểu sự so sánh giữa Hư không và Niết bàn như sau: Vì hư không thật sự là sự không hiện hữu hay không nhận thức một sự vật gì đối ngại nên Niết bàn cũng là sự không hiện hữu tuyệt đối của các phiền não. Ba tập trên giải thích như sau:

Niết bàn là vô biên, vô lượng, không thể nghĩ nghì như hư không (Vm, K và A); Niết bàn thực có, nhưng các phiền não tác động như một màn che (àvarana) mắt chúng sanh. Do vậy, khi màrga (đạo) đoạn trừ các phiền não, Niết bàn tự được thấy (A). Sự chứng ngộ Niết bàn nghĩa là chứng được Visamyoga hay Niết bàn (A).

4) Trả lời câu hỏi, nếu Niết bàn thật có, sao Đức Phật không định nghĩa đặc tánh của Niết bàn (svarùpa), các tập trên trả lời vì Niết bàn quá tinh vi tế nhị đến nỗi chính Đức Phật ban đầu ngần ngại thuyết giảng Niết bàn (Vm).

5) Ngài Buddhaghosa thiên về quan điểm Niết bàn là bất khả ngôn thuyết, không thể phân biệt, vĩnh cửu và tịnh lạc. Trong hữu dư y Niết bàn, vị A-la-hán nội tâm chứng kiến Niết bàn, và chỉ chứng đắc Niết bàn khi nhập Vô dư y Niết bàn.

6) Ngài Vasubandhu nhấn mạnh sự kiện là Niết bàn vẫn là một dhàtu (giới), một dravya (sự vật), nhưng đầy đủ các đức tánh nói đến trước. Các nguyên tử hay ion tác thành một chúng sanh luôn luôn thay đổi, và cuối cùng, bởi sức mạnh của màrga (đạo) mà mình đang tu tập, người

tu hành đạt đến một trạng thái thuần tịnh và trở thành không thể phân biệt với những phần tử vĩnh cửu và thuần tịnh gọi là Niết bàn giới (Nirvàna-dhàtu).

Giáo sư Poussin dựa trên những đoạn diễn tả Niết bàn giới đã tìm được, muốn tìm thấy trong Niết bàn một đời sống hoàn toàn tịnh lạc và vĩnh cửu. Còn giáo sư Stcherbatsky, theo luận lý chặt chẽ của lý thuyết nguyên tử, kết luận Niết bàn là sự "chết vĩnh cửu" hay vật chất vô phân biệt của Số luận.

Còn về quan điểm sai khác giữa Buddhaghosa và Vasubandhu, chúng ta nên để ý Ngài Buddhaghosa không bị trói buộc bởi lý thuyết nguyên tử, lý thuyết này đã được Ngài Vasubandhu tôn trọng triệt để trong mọi lý luận của Ngài. Buddhaghosa tuyên bố một cách dứt khoát là Niết bàn vượt ngoài mọi hình thức có thể quan niệm được về đời sống (vượt ngoài mọi Sattàvàsas - Hữu tình cư hay Vinnànatthitis - Thức trú) và là một trạng thái vô biên, không thể tư nghì. Như vậy gần giống như quan điểm siêu hình về Brahman của Ve-đan-ta, nhưng không phải thật như vậy, như giáo sư Poussin và Belvalkar đã nêu rõ. Điều rõ ràng Niết bàn không phải Advaya Brahman (Bất nhị phạm thiên) vì Niết bàn bao hàm quan điểm của vô lượng chúng sanh tự có đời sống sai biệt và chỉ mất cá tánh của mình khi chúng ta là parinibbutapuggalas (những người viên tịch).

PHẦN BA

Tập Prajnàpàràmita (Bát nhã Ba-la-mật) về Niết bàn

Quan điểm về Niết bàn được trình bày dưới một hình thức hoàn toàn sai biệt trong các phẩm Đại thừa. Chúng

ta đã thấy tập Saddharma Pundarìka hiểu Niết bàn như sự chứng ngộ bình đẳng tánh của tất cả các pháp. Bình đẳng tánh (samatà), như đã giảng trong tập Prajnà-pàramità và Sùtràlankàra, theo Đệ nhất nghĩa đế, nghĩa là sự không phân biệt giữa hai pháp hay sự bất khả tế biệt một vật. Tập Bát nhã Ba-la-mật phát triển tư tưởng bình đẳng tánh này xa hơn nữa và nêu rõ mọi sự vật được nhận thức hay được biết trong thế giới này sự thật là một ảo ảnh (màyà) của một tâm trí mê mờ. Cho nên nếu ai nói đến Niết bàn hay sự chứng ngộ Niết bàn, người ấy tưởng tượng do kiến thức khuyết điểm của mình, sự hiện hữu của một người và Niết bàn của người ấy, và nghĩ rằng người ấy sau khi thực hành các giới luật, chứng được cảnh giới cuối cùng là Niết bàn (Panca, tờ 399b).

Sự thật, tất cả đều do vọng tưởng của mình (parikal-panà). Một trong những thí dụ dùng để nói lên sự ảo tưởng này được diễn tả như sau: một nhà ảo thuật (màyàkàra) hay đệ tử của ông rất giỏi về ảo thuật, tạo ra năm lạc thú (panca kàmagunà) và tự thấy mình đang hưởng năm lạc thú ấy (Sata, 117). Sự thật, người ấy có hưởng thọ không? Cũng vậy, một vị Bồ-tát hay Đức Phật nói đến cái gọi là năm thú ở đời (Kàmagunà), các hạnh Bồ-tát, các uẩn (như giới định v.v...), Bát chánh đạo, Niết bàn hay Phật. Sự thật, tất cả pháp ấy không thật có, chúng chỉ là những danh từ đặt ra để gọi sự vật, sự hiện hữu của chúng chỉ do chúng sanh vô minh tạo ra, chúng sanh này sự thật không thực có và chỉ được gọi là một sattava (hữu tình) hay rùpa(sắc). Nhưng chữ Sattva hay Rùpa chỉ là danh từ, chỉ là giả danh, cái gì giả danh là không sanh, không diệt, chỉ dùng như một biểu tượng; nội, ngoại hay cả hai đều không thể nhận thức.

Tập Prajnàràramità còn đi xa hơn và nói rằng cái gọi là nàmadhuya (giả danh) cũng không thể được xem như là hiện hữu (Sata, tr.522). Không thể có một sự nhập (àya) hay xuất (vyaya) của bất cứ sự vật gì, cho cả đến sarvadharmatathatà (nhất thế pháp như thật tánh) hay Đức Phật; chúng ta không thể nói có vị A-la-hán hay Đức Phật hay bất kỳ sự liên hệ gì giữa hai vị ấy. Nếu Đức Phật tạo ra các Màyapurusas (Hóa thân), và khiến những vị này trải qua những quả vị tu hành và chứng được toàn trí, thời không ai hỏi làm gì sự hiện hữu của những hóa thân này, sự tu hành và quả vị của chúng (Sata, tr.886). Cũng vậy chúng ta đừng phí công định nghĩa một tu sĩ hay Niết bàn của vị này. Cuối cùng, vị tu sĩ và Niết bàn không thực có; chúng chỉ là ảo ảnh, cả hai đều không thật (sùnya-không), vị tu sĩ và Niết bàn đều cùng một đặc tánh. Vậy chúng ta cần phải đoạn trừ mọi ảo tưởng về thế giới và lấy sự chứng ngộ advayam advaidhìkàram (thực bất nhị bất sở khả nhị) của tất cả sự vật làm mục đích tối thượng cho chúng ta.

Nàgàrjuna (Long thọ) về vấn đề Niết bàn

Ngài Long Thọ cũng ủng hộ quan điểm này nhưng lý luận của Ngài thuộc lý luận một nhà luận lý học chuyên môn và một triết gia. Ngài để ý đến quan điểm của các nhà Tiểu thừa, nhất là các vị Nhất thế hữu bộ và nêu rõ căn bản yếu ớt về quan điểm của những vị này. Ngài nói, các nhà Tiểu thừa nói đến hai loại Niết bàn, Hữu dư y và Vô dư y, và nghĩ rằng Niết bàn là sự nirodha (diệt) của klesas (phiền não) và các uẩn lập thành một hữu tình. Các nhà Tiểu thừa ngạc nhiên, làm sao các vị Đại thừa có thể quan niệm về Niết bàn khi mà các vị này nghĩ rằng mọi vật là không thực có, bất sanh bất diệt. Như vậy Niết bàn có thể đem lại cái gì và giải thoát cái gì? Ngài Long thọ trả

lời: "Nếu phiền não và uẩn là sự vật thật có, thời sao có thể trừ diệt được? Các vị Sùnaytàvàdin (không tôn) không tìm một Niết bàn trong ấy phiền não và các uẩn được đoạn trừ Niết bàn của các vị này là:

Aprahìnam asampràptam anucchinnam asàsvatam, Aniruddham anutpannam etan nirvànam ucyate

(cái gì không bỏ, không đắc, không đoạn, không thường, không diệt, không sanh, cái ấy mới gọi là Niết bàn).

Candrakìrti (Nguyệt xứng), khi giải thích câu kệ này, nói rằng Niết bàn không phải để mà đoạn trừ như ràga (tham ái) v.v... không phải để chứng ngộ như thánh quả (Dự lưu, nhất lai v.v...), không phải vĩnh cửu như asùnya (thực pháp). Đặc tánh của Niết bàn là bất sanh bất diệt và đặc tướng của nó không chấp nhận mọi diễn tả. Một vật không thể nghĩ nghì như vậy, sao có thể chấp nhận ảo tưởng (Kalpanà) về sự hiện hữu của các phiền não và uẩn và diệt trừ chúng, nhờ Niết bàn? Khi nào những hoạt động tưởng tượng ấy của chúng ta còn tồn tại, thời không thể nào có Niết bàn. Niết bàn chỉ có thể chứng ngộ khi nào tất cả mọi prapancas (hý luận), nghĩa là mọi cố gắng để phân biệt hay định nghĩa, chấm dứt. Đối với lý luận của Nhất thế hữu bộ cho đến chấp nhận sự hiện hữu của phiền não và các uẩn trong giai đoạn chứng được Niết bàn, những pháp ấy có thể hiện hữu trong samsàra (Luân hồi, sanh tử), nghĩa là trước khi chứng ngộ Niết bàn, các nhà Đại thừa trả lời một cách cương quyết là không có một sai khác gì giữa Niết bàn và Samsàra. Sự thật, Niết bàn không đòi hỏi sự đoạn trừ nào cả. Niết bàn sự thật là sự biến mất hoàn toàn (Ksaya) mọi tưởng tượng của tâm trí. Các phiền não, các uẩn v.v... mà sự diệt trừ là rất cần thiết để chứng

Niết bàn, theo các nhà Trung quán là không có sự hiện hữu chắc thực nào cả. Những ai không đoạn trừ những quan điểm về Ngã và Ngã sở, thường hay chấp nhận sự hiện hữu của những vật không thật có. Sự đau khổ của những ai còn đang ở trong giai đoạn chấp nhận sự hiện hữu và không hiện hữu của sự vật, không bao giờ chấm dứt. Ngài Candrakìrti gồm trong phân loại các nhà bị đau khổ này, các học phái Kanàda, Kapila, v.v... và cả học phái Tỳ-bà-sa, học phái này tin sự hiện hữu các pháp thật có. Ngài cũng gồm luôn các học phái vô thần (Nàstika), nhưng vị này không chấp nhận sự hiện hữu các pháp ấy, và các vị Kinh bộ, các vị này không chấp nhận sự hiện hữu của quá khứ, vị lai và các pháp bất tương ưng hành (Cittavipprayutta) và chấp nhận sự hiện hữu của các pháp khác. Ngài cũng gồm luôn các nhà Duy thức, các vị này không tin sự hiện hữu của sự vật biến kế chấp (parikalpita), nhưng chấp nhận sự thật có của parinispanna (viên thành thực) - Duy thức (vijnaptimàtratà).

Ngài Long Thọ quan niệm Niết bàn không có nghĩa là sự đoạn trừ hay diệt trừ sự vật gì cả. Niết bàn thật sự là sự tránh né của mọi tư tưởng (Kalpanà) về diệt trừ, đoạn trừ v.v... Như một người tưởng tượng mình uống thuốc độc rồi bất tỉnh, dù sự thật, thuốc độc đâu có vào bao tử người ấy. Cũng vậy, chúng sanh ở trên đời này, không hiểu Ngã thật sự là gì, có những quan niệm về ngã và ngã sở và vì vậy phải khổ. Niết bàn vượt ngoài giới hạn của bhàva và abhàba (hiện hữu và không hiện hữu). Một chúng sanh tưởng tượng một sự gì hiện hữu và Niết bàn là sự chấm dứt sự hiện hữu ấy. Thật sự, không có sự vật hiện hữu và do vậy không có sự tiếp tục hay chấm dứt sự hiện hữu ấy.

Niết bàn chính là sự tránh bỏ quan niệm xem một sự vật gì đang hiện hữu.

Theo Ngài Long Thọ, có một số người (các nhà Tỳ bà sa) chấp nhận Niết bàn có hiện hữu vì Niết bàn hoạt động như một hàng rào ngăn cách các phiền não (klesa), các hành động (karma), các sự tái sanh (janmas) như một cái đập ngăn chặn giòng nước một con suối và một vật không thật có không thể là một ngăn cách hữu hiệu như một cái đập. Trả lời cho vấn nạn này, các nhà Kinh bộ xem Niết bàn được định nghĩa như sự diệt trừ (Ksaya) củA-dục ái đi đôi với hỷ (nandì) và tham (ràga). Vì vậy cái gì chỉ là đoạn diệt không thể nào hiện hữu. Đây giống như sự tắt diệt của một ngọn đèn. Lý luận này không được các nhà xem Niết bàn như là một sự thật chấp nhận, vì theo các vị này, sự đoạn diệt các dục vọng xảy ra trong pháp gọi là Niết bàn.

Ngài Long Thọ bác bỏ quan niệm Niết bàn là một bhàva (sự vật thật có) với những lý do như sau:

I) Một thực thể thực sự hiện hữu như vijnàna (Thức) phải chịu biến hoại và đoạn diệt, còn Niết bàn thời không, và như vậy cái gì không biến hoại và đoạn diệt không thể nói là có sự hiện hữu được;

II) Một thực thể thực sự hiện hữu như vijnàna phải là hữu vi (Samskrta), nhưng Niết bàn là vô vi và do vậy không thể có hiện hữu.

III) Một thực thể hiện hữu đòi hỏi một chất liệu phát sanh ra nó (Svakàrana- sàmagrì) nhưng Niết bàn không cần chất liệu ấy vì Niết bàn phải là không chấp thủ (anupàdàya).

Chống với quan điểm Niết bàn chỉ là abhàva (không hiện hữu), một ý kiến của các nhà Kinh bộ, Ngài Long Thọ dẫn chứng những lý luận như sau:

I) Niết bàn không thể gọi là sự không hiện hữu của các phiền não (Klesa), tục sanh (jànma) v.v..., vì như vậy là đồng nhất Niết bàn với sự vô thường (anityatà) của phiền não và tái sanh. Vô thường chỉ là sự không hiện hữu của phiền não và tái sanh; chứ không là sự vật gì khác. Và như vậy, nếu Niết bàn là sự không hiện hữu của phiền não và tái sanh, thời Niết bàn giống với sự vô thường của phiền não và tái sanh, và trong trường hợp này, không cần phải tinh tấn để chứng Niết bàn, một sự kiện không thể chấp nhận được.

II) Nếu Niết bàn là abhàva, thời sao Niết bàn lại được nói đến là không có chấp thủ gì (anupàdàya) hay không có liên hệ gì với bhàva? Vì không thể có vấn đề chấp thủ (upàdàna) khởi lên đối với một sự vật không thật có. Đối với vấn nạn có thể khởi lên về người con của một người đàn bà không thể sanh đẻ hay sừng của con thỏ, người con và sừng thỏ này có thể xem như là một abhàva mà không có đối chứng tích cực tương ứng nào, Ngài Long Thọ trả lời rằng nói đến abhàva bao hàm nghĩa có một sự thay đổi (anyathàbhàva) của một sự vật thật có (M. Vr. Chương XV, 5, tr.207), còn con một người đàn bà không thể sanh đẻ hay sừng con thỏ chỉ là sự tưởng tượng (kalpanà), mà không có bao hàm sự hiện hữu của một vật gì. Vì không thể có một abhàva mà không có đối chứng tích cực tương ứng, nên Niết bàn không thể là một abhàva.

Rồi Ngài Long Thọ tiếp tục tuyên bố quan điểm của Ngài về Niết bàn, nghĩa là không phải bhàva và abhàva.

Ngài nói, đi tới, đi lui, sống và chết, đôi khi được xem là có mặt một cách tương đối, hoặc đối chiếu nhau như dài và ngắn, hoặc theo nhân quả, như ngọn đèn với ánh sáng hay hột giống và cây con. Trong cả hai trường hợp, chúng được xem như là một nhóm nhân duyên phức tạp. Do vậy sự vật gì cũng đều phải có nhân và duyên, nhưng Niết bàn, trong ấy sanh và tử đã diệt, là không nhân, không duyên và do vậy không thể tạo ra. Cái gì đã không được tạo ra thời không thể xem là có hiện hữu hay không hiện hữu.

Những vị nào (Nhất thế hữu bộ và Thượng tọa bộ) đã tin sự tái sanh các hành (Samrkàra) tuyên bố rằng sự tập hợp các hành có sanh và diệt đều có nhân duyên làm căn cứ. Khi không có căn cứ nhân duyên thời sự tập nhóm ấy không được tạo tác (apravartamàna). Khi ấy được gọi là Niết bàn. Những vị nào (Sammitìya: chánh lượng bộ) tin tưởng ở sự luân hồi của Pudgala (ngã), nói rằng vĩnh cửu hay không vĩnh cửu không thể đem gán cho Pudgala. Sự đến và đi của Pudgala xảy ra ngang qua upàdàna tương đương với Pudgala và tùy thuộc với upàdàna tương đương với Pudgala và tùy thuộc với upàdàna (thủ) này. Khi upàdàna của Pudgala dừng nghỉ, khi ấy gọi là Niết bàn. Ngài Long Thọ nạn rằng không thể chấp nhận sự bhàva hay abhàva của sự không hiện khởi (apravrtti-màtrakam) của các samskàra (hành) hay Pudgala (ngã). Cũng vậy, sự bhàva hay abhàva của Niết bàn không thể nào chấp thuận được. Để ủng hộ quan điểm của mình, Ngài dẫn lời dạy của Đức Phật rằng sự ước muốn về bhàva và abhàva đều phải từ bỏ, và nêu rõ Đức Phật không khuyên nên bỏ sự ao ước về Niết bàn. Nếu Niết bàn có chứa đặc tánh bhàvarùpa hay abhàvarùpa, thời theo Đức

Phật, cần phải từ bỏ Niết bàn. Do vậy, chúng ta không thể gán cho Niết bàn các danh từ bhàva hay abhàva.

Lại có những vị (Tỳ bà sa) xem Niết bàn là cả bhàva và abhàva. Niết bàn là abhàva, vì trong Niết bàn không có phiền não, dục vọng, tái sanh v.v... Niết bàn là bhàva vì tự nó có tồn tại. Nàgàrjuna bác bỏ quan điểm này theo bốn lý do, nói rằng Niết bàn không thể vừa là bhàva và abhàva, vì trong trường hợp này:

I) Moksa (giải thoát) sẽ phải cả bhàva và abhàva và như vậy có nghĩa, sự có mặt của các samskàra (hành) và sự đoạn diệt chúng đều có nghĩa giải thoát. Nhưng trường hợp đầu không thể là moksa, và do vậy Niết bàn không thể là cả hai, bhàva và abhàva.

II) Niết bàn sẽ trở thành một đời sống tùy thuộc, vì cả bhàva và abhàva hiện hữu hay khởi lên tùy thuộc nhân và duyên. Nhưng vì Niết bàn không tùy thuộc nhân duyên, nên không có upàdàna nào.

III) Niết bàn sẽ trở thành bị nhân và duyên chi phối (samskrta = Hữu vi), vì cả bhàva và abhàva không bị nhân và duyên chi phối.

IV) Trong Niết bàn, cả bhàva và abhàva sẽ đồng khởi một lần, một sự kiện không thể xảy ra, vì ánh sáng và bóng tối không thể có mặt cùng một lúc, tại một chỗ. Vậy Niết bàn không thể là cả bhàva và abhàva.

Cuối cùng, Ngài Long Thọ đặt vấn đề có phải Niết bàn là sự phủ nhận cả hai, bhàva và abhàva, và nêu rõ không thể chấp nhận như vậy được, vì hai lý do:

I) Nếu bhàva và abhàva có thể chứng được thời sự phủ nhận chúng có thể xem là Niết bàn. Nhưng chúng ta

không biết thật sự bhàva và abhàva là gì, như vậy không thể dùng sự phủ nhận chúng để diễn tả Niết bàn.

II) Nếu có thể tưởng tượng Niết bàn là không phải không bhàva và không phải không abhàva, thời không thể nào chấp nhận được một người hiểu biết một Niết bàn như vậy. Nếu chúng ta chấp nhận chúng sanh ở đời này có thể nhận thức một Niết bàn như vậy, thời chúng ta có thể hỏi người ấy nhận thức Niết bàn, ngang qua kinh nghiệm nhờ vijnàna (thức) hay ngang qua siêu hình nhờ jnàna (trí). Vijnàna cần có nimita (tướng) để nhận thức, mà Niết bàn thì vô tướng. Còn jnàna thời có Sùnyatà (không) làm căn bản, bất sanh (anutpàda) và vô sắc (arùpa). Như vậy thời sao có thể dùng trí này, một loại trí không thể định nghĩa và vượt ngoài mọi diễn tả, để có thể nhận thức chắc chắn Niết bàn là không phải không bhàva và không phải không abhàva? Cái gì không thể nhận thức hay hiểu (nghĩa là nắm giữ) không thể nói là có hiện hữu được.

Rồi Ngài Long Thọ nêu rõ 14 vấn đề mà Đức Phật xem là bất khả thuyết (avyàkrtam; Dìgha, I, tr.187), 14 vấn đề này chứng tỏ sự không hiện hữu của sự vật và sự đồng tánh giữa Samsàra và Nirvàna (Sanh tử và Niết bàn).

Nếu mọi vật là không thật có, có người sẽ hỏi vì sao Đức Phật lại thuyết pháp, và thuyết pháp đem lợi ích cho ai? Ngài Long Thọ trả lời vấn nạn này, nói rằng các nhà Trung quán định nghĩa Niết bàn như là sự diệt trừ (upasama) và sự không diễn tiến các prapanca (hý luận) và nimitta (tướng) và một trạng thái upasànta (an nhàn) và siva (tịch tĩnh). Khi Đức Phật ở trong Niết bàn, làm sao Ngài có thể xem là giảng dạy giáo lý cho người và chư thiên? Trong kinh Tathàgataguhya-sùtra, có nói rằng đức Như Lai không nói một lời từ khi Ngài thành đạo cho đến

khi Ngài nhập Niết bàn, nhưng vì loài người, tùy theo xu hướng cá nhân và mục đích đời sống, quan niệm Đức Phật như là thuyết pháp.

Qua một số lý luận đưa chúng ta đến đồng một kết luận mà tập Prajnàpàramità đã đạt tới dưới mọi hình thức phủ nhận. Ngài Candrakìrti (Nguyệt Xứng) có dẫn chứng một câu kệ của tập Prajnàpàramità để ủng hộ quan điểm của Ngài Long Thọ, cho rằng Niết bàn hay Chân lý là sự tuyệt đối bất khả tư nghì và khác với Tathatà hay Tathàgata mà các tác phẩm Đại thừa đã diễn tả, bài kệ ấy như sau:

Tathàgato hi pratibimbabhùtah

Kusalasya dharmasya anàsravasya,

Naivàtra tathatà na Tathàgato'sti

Bimbam ca samdrsyati sarvaloke (M. Vr; tr.449-540)

(Như lai là một hình ảnh của thiện pháp và tịnh pháp, (sự thật) không có chơn như hay Như Lai, chỉ có hình ảnh là thấy được trong mọi thế giới)

Liên hệ đến cuộc luận bàn về sự hiện hữu và không hiện hữu các samskàra (hành), Ngài Long Thọ cũng vậy, nêu rõ nếu Tathatà được xem là đồng với "tathà-bhàvo' vikàritvam sadaisa sthàyità" (đồng tính, bất biến, luôn luôn có mặt) (ibid; tr.265) như các nhà Duy thức đã làm, thời Ngài cũng chấp nhận Tathatà là không hiện hữu. Bởi tất cả những phủ nhận này, Ngài Long Thọ chỉ cố gắng nêu rõ sự sai khác giữa các vị Trung quán và các vị Duy thức. Các vị Trung quán, khác với các vị Duy thức, không vào trong vấn đề bhàva hay abhàva của chân lý. Tuy vậy, Ngài Nguyệt Xứng sợ sự phủ nhận như vậy về sự hiện hữu của Đức Phật hay đức Như Lai có thể khiến người ta tin Ngài Long Thọ chỉ giảng dạy thuyết phủ nhận

(negativism); nên Ngài nói: chúng tôi chấp nhận sự không hiện hữu (nàstitva) của Tathàgata bất khả tư nghì vì như vậy, chúng tôi bị phạm lỗi apavàda (phủ nhận)". Các nhà Trung quán tuyên bố chân lý vượt ngoài mọi định nghĩa. Các danh từ như sùnya, asùnya, cả sùnya và asùnya, hay không phải sùnya và không không phải asùnya, không thể dùng để diễn tả chân lý. Những tuyên bố như vậy được dùng trong các tác phẩm chỉ để trao đổi (prajnapti Thi thiết).

Chúng ta phải nhớ rằng khi nào Ngài Long Thọ phủ nhận sự hiện hữu của Tathatà hay Tathàgato hay mọi đồng nghĩa tương tự, Ngài gán cho nó cái nghĩa thông thường được các vị Bồ-tát chưa hoàn hảo hay các vị Duy thức chấp thuận. Cho nên, thật sự Ngài Long Thọ không giảng dạy sự phủ nhận thuần túy. Nhưng chúng ta cũng nên nhớ rằng, trong các đệ tử của Ngài Long Thọ, có một số giải thích nguyên lý của Ngài như một sự chấp đoạn tuyệt đối, và chúng ta có thể xem Ngài Bhàvaviveka là vị đại diện xuất sắc nhất cho quan điểm này. Nhưng từ sự kiện này, chúng ta không thể kết luận Ngài Long Thọ hay các đệ tử của Ngài phủ nhận một chân lý tối thượng và bất khả tư nghì, Tathatà hay Sùnyatà và ít nhất, sự phủ nhận ấy không được tập Mahàprajnà pàramità sàstra của Ngài Long Thọ ủng hộ. Mục đích của tập Prajnàpàramità và cả tập Madyamakakàrikà là thiết lập một sự đồng nhất đối chiếu với sự tuyệt đối của Vedantà. Tuy vậy, đặc tính đặc biệt nhất của sự tuyệt đối Vedantà là thuần trí (cit) và thuần lạc (ànanda). Trong sự đồng nhất của Ngài Long Thọ, ít nhất Lạc cũng hoàn toàn không có. Sànta và Siva là hai danh từ được tìm thấy trong quan niệm của Ngài Long Thọ về chân lý. Do vậy chúng ta sẽ đi quá xa nếu chúng

ta tìm thấy trong quan niệm của Ngài, một Brahman Vedantà toàn diện - một Đại ngã bao trùm tất cả - một tà kiến mà Đức Phật phủ nhận.

Theo tiến sĩ Das Gupta, nó gần giống quan niệm của phái Nyàya-Vaisesika (Thắng luận sư) về mukti, một trạng thái không có một đặc tính gì, hoặc trừu tượng hay hình dung từ trong ấy "Tự ngã vẫn tự giữ khả tính trong sạch của mình, không câu hữu với lạc khổ, kiến thức, ý muốn v.v..." (Ind, Phil; tr.366). Chân lý theo Trung quán hay Niết bàn, do vậy có thể xem là giống như khía cạnh vô ngã của Vedantà nhưng không phải các khía cạnh Brahman khác.

Tập Lankàvatàra về Niết bàn

Chúng tôi kết luận sự nghiên cứu của chúng tôi về Niết bàn với quan niệm của tập Lankàvatàra, một tác phẩm sớm nhất và có uy tín về vấn đề này. Bắt đầu, chúng ta nên nói ngay rằng các vị Duy thức đồng ý với các vị Trung quán về sự ảo tưởng của sự vật ở đời này và tánh bất nhị (advaya) của samsàra và Niết bàn. Các vị Trung quán không sẵn sàng chấp nhận một liên hệ gì giữa thế giới hiện tượng với sự tuyệt đối, trừ sự nhận xét rằng từ vô thủy chúng sanh bị vô minh mờ ám khiến không chứng ngộ được sự thật. Trừ phi và cho đến khi chúng thành Phật, sau khi tu hành theo phương pháp và lộ trình tu tập được dạy trong các tập Đại thừa. Các nhà Duy thức học sai khác các vị Trung quán, trong sự cố gắng tìm một liên hệ giữa sự tuyệt đối và cá nhân và trong sự cố gắng này, các vị Duy thức xác nhận tuyên bố chỉ có citta (cittamàtra) hay vijnàaa (vijnànamàtra=Duy thức). Tâm này hay thức, hay nói cho đúng hơn A lại da thức (Alaya-vijnàna) (Tạng thức

hay y xứ của sanh tử), nguyên vốn thanh tịnh, nhưng sau bị nhiễm trước bởi tà kiến và bị chia phân thành của tôi và không phải của tôi, chủ thể và đối tượng, chủ thể trở thành manas (tâm hay ý) và đối tượng trở thành thế giới ngoại cảnh. Do vậy, theo các nhà Duy thức, Niết bàn nghĩa là sự đoạn trừ của tâm không còn bị phân hai và sự chứng ngộ chỉ có thức mà thôi, và thế giới bên ngoài chỉ là sự tưởng tượng của thức. Tập Lankàvatàra nói rằng Niết bàn tức là sự đoạn trừ thức tưởng tượng (vikalpasya mano vijnànas vyàvrtir nirvànam ityucyate: Lankà, tr. 126), nguồn gốc của bảy thức, và không phải một trong bốn quan niệm sau đây của ngoại đạo.

1) Sự không hiện hữu của một đời sống thật có (bhàvasvabhàvàbhàva);
2) Sự không hiện hữu của các loại sống sai biệt (laksanavicitrabhàvàbhàva);
3) Chứng ngộ sự không hiện hữu của một đời sống với tự tướng svalaksanabhàvàbhàvàvabodha);
4) Sự đoạn trừ dây chuyền liên tục của những cọng tướng (svasàmànyalaksana-samtati-prabandha-vyuccheda) (Lankà;tr.157).

Theo tập Lankàvatàra (tr.98-99), Niết bàn là sự biến đổi (paràvrtti) của thức, tâm v.v... Niết bàn không có những phân biệt tâm lý về hiện hữu hay không hiện hữu, về thường còn hay vô thường.

Niết bàn không vĩnh cửu, vì không có những đặc tính phát sanh đặc biệt, và không phải không vĩnh cửu vì các bậc Thánh chứng được Niết bàn. Niết bàn không giống tử vong và đoạn diệt (Lankà; tr.66).

Rồi tập Lankàvatàra tiếp tục giải thích thái độ của mình bằng cách nêu lên những quan niêm sai khác về Niết bàn của những vị không Duy thức, và nhận xét một cách tổng quát là các quan niệm ấy đều sai lạc vì rơi vào trong hay cực đoan "hiện có" hay "không hiện có". Quan niệm về Niết bàn được đề cập đến cuối cùng trong những quan niệm không phải thuộc Duy thức hình như thuộc về Đại thừa. Quan niệm ấy như sau: "Có một số người tuyên bố Niết bàn là sự diệt bỏ (vyàvrtti) của citta (tâm), manas (ý) và manovijnàna (ý thức), bởi đi từ địa (bhumi) này qua địa khác cho đến khi đạt được Tathàgatabhùmi (Như Lai địa) và thực hành samàdhi (thiền định) về màyà v.v.... nhờ thực hành định này mà chúng ta:

(I) chứng được mọi sự vật là một ảo tưởng của tâm mình,

(II) không để tâm đến sự hiện hữu và không hiện hữu của ngoại vật,

(III) xác chứng như thật tánh (yathabhùtam) của sự vật;

(IV) không phân biệt chủ thể và đối tượng để khỏi bị hai cực đoan làm mờ ám bởi những tưởng tượng của ý thức,

(V) nhận hiểu được sự vô ích nếu ỷ lại vào bằng chứng,

(VI) biết được sự thật là một vấn đề tự giác,

(VII) hiểu cả hai nairàtamyas (vô ngã) và,

(VIII) đoạn trừ hai loại klesa (phiền não) và hai triền chướng (àvaranas; klesa và jneya=phiền não chướng và sở tri chướng).

Các quan niệm sai khác mà các vị không phải Phật tử chấp nhận về Niết bàn là do sự tưởng tượng của những vị này. Moksa (giải thoát) và moksopàya (phương tiện để giải thoát) mà những vị này đề cập thật sự không thật có, nhưng các luận sư có những kế chấp (vikalpa) về chúng và nghĩ đến hành động và người hành động, hiện hữu (sat) và không hiện hữu (asat) và mất thì giờ trong jalpa (câu chuyện vô ích) và prapanca (hý luận). Như hình bóng trong gương có thể thấy nhưng không thật có, cũng vậy trong tấm gương của vàsanà (tập khí), các người ngu thấy citta như là hai (Lankà; tr.182). Không hiểu cittadrsya (tâm ảnh) một cách đúng đắn, người ngu tạo vikalpar của cái được thấy và người thấy, dù rằng trong thực tế chỉ có một citta, không có laksya và laksan (người nhận thức và tướng được nhận thức).

Rồi tập Lankàvatàra đi sâu vào chi tiết của thuyết trình này, xác nhận Đức Phật hay Như Lai vượt ngoài mọi danh tánh và không thể nói là được tạo ra (Krtaka) hay không được tạo ra, (akrtaka), nhân hay quả, vì mọi sự gán áp danh tánh đều sai gấp đôi. Nếu Như Lai được tạo ra, Như Lai sẽ trở thành vô thường và đồng nhất với mọi hành động và hành động tự nó là vô thường. Nếu Như Lai là akratka, Như Lai sẽ không thật có, và mọi công đức do Ngài tạo ra sẽ trở thành vô dụng và Ngài trở thành không thật có như hoa đốm giữa hư không. Cho đến Như Lai phải vượt ra khỏi tứ cú, không thể chứng minh và chỉ tự chứng ngộ bản thân. Khi Đức Phật nói sự vật là vô ngã (niràtma), Ngài nói đến thế giới hiện tượng chứ không nói đến Như Lai. Một Như Lai không thể giống cũng không thể khác các uẩn; cho nên Ngài không thể thường còn hay vô thường. Cũng vậy, Ngài không thể giống cũng như

không thể khác moksa (giải thoát). Như vậy, nếu không thể tuyên bố gì về Như Lai, nếu Như Lai vượt ngoài mọi chứng nghiệm, Ngài trở thành một danh từ không sanh, không diệt và được vívới hư không, không cần phải y cứ nơi gì (niràlamba) và ngoài mọi prapanca. Dù cho Như Lai được gọi là Anuitpàda-anirodha (bất sanh bất diệt), như vậy không có nghĩa Như Lai "nghĩa là sự không hiện hữu (abhàva) của một vật gì" (Lankà, tr.191); cái bất sanh bất diệt ấy thật là tên của Manomayadharmakàya (ý sanh pháp thân) (Svasambhogakàya= tự thọ dụng thân) và sự thật không phải là chân lý, Như Lai chân thật (Dharmakàya).

Những điểm dị đồng về Niết bàn trong các tác phẩm Tiểu thừa và Đại thừa không đi sâu vào sự thảo luận về quan điểm Niết bàn đúng ý với Đức Phật và được tìm thấy trong các tập Pitaka (Tạng), một vấn đề đã được bàn cãi đến một cách có giá trị trong các tác phẩm - tác phẩm cuối cùng là tập Nirvàna của giáo sư La Vallee Poussin - chúng ta sẽ so sánh ở đây những quan điểm về Niết bàn như đã tìm thấy trong các tập Kathàvathu, Visuddhimagga và Abhidharmakosa, đại diện cho Tiểu thừa và trong các tập Prajnàpàramità, Màdhyamika Vrtti và Lankàvatàra, đại diện cho Đại thừa.

Tất cả tác phẩm trên đồng ý trên những quan điểm như sau:

1) Niết bàn là bất khả tư nghì (nisprapanca), vô vi, bất sanh, bất diệt, bất biến.

2) Niết bàn riêng tự chứng nội tâm - danh từ pratyàtmavedya (tự giác) của phe Duy thức học và pacattam vediitabbam vinnùhi của phe Tiểu thừa.

3) Niết bàn không phải là abhàva (sự không hiện hữu tất cả) như Kinh bộ chủ trương.

4) Niết bàn là một và giống nhau đối với tất cả Đức Phật, quá khứ, hiện tại hay vị lai.

5) Màrga (đạo) đưa đến Niết bàn.

6) Cá thể chấm dứt trong Niết bàn.

7) Các nhà Tiểu thừa đồng ý với Đại thừa, xem các Đức Phật có rất nhiều thần lực và trí tuệ, thắng xa các vị A-la-hán. Nhưng các vị này không xem Niết bàn do Đức Phật chứng được khác với Niết bàn do vị A-la-hán chứng được. Như vậy các vị này chống với quan điểm của các vị Đại thừa, xem Niết bàn các vị A-la-hán thấp hơn và không phải là một trạng thái hoàn toàn.

8) Vimukti (giải thoát) khỏi các phiền não (klesa) như một đặc tính của Niết bàn, không có sai khác giữa Đức Phật và các vị A-la-hán (Sùtrà, tr.36).

Những điểm sai biệt về quan điểm Niết bàn được tìm thấy trong các tập trên như sau:

(I) Tập K (Katthàvatthu) và A (Abhidharmakosa) nói Niết bàn thực có, vĩnh cửu (nitya), lạc và thanh tịnh (suci). Các nhà Duy thức tán đồng quan điểm này khi các vị này xem Apratisthita Nirvàna (vô trú xứ Niết bàn với Dharma-kàya là một. Sự thật mà nói, các nhà Trung quán và Duy thức không gán cho Niết bàn một đặc tính gì, như vĩnh cửu hay không vĩnh cửu, lạc hay không lạc, trong sạch hay không trong sạch, vì theo các vị này, Niết bàn vượt ra ngoài mọi đặc tánh, và do vậy không thể gọi là nitya, anitya v.v....

Các nhà Đại thừa, nghe theo lời báo trước của Đức Phật dạy phải đề phòng hai cực đoan sàsvata và uccheda

(thường kiến và đoạn kiến), từ chối không gán ép một đặc tánh gì cho tất cả mọi vật, kể cả Niết bàn, nhưng tập K.vàV. (Visuddhimagga) nói rõ lời đề phòng của Đức Phật chỉ áp dụng cho quan điểm về linh hồn (ngã) chớ không phải cho Niết bàn.

(II) Tập K, V và A. Xem Niết bàn như là một trạng thái cần phải chứng đắc (pràptam), còn tập M. (Màdhyamika Vrtti) và L. (Lankàvatara) xem Niết bàn không thể chứng đắc (asampràptam).

(III)Tập K. và V. Xem Niết bàn như một àrammana (đối tượng) để tu thiền và tu huệ cho các vị tu sĩ. Tập M. và L. không phân biệt giữa vị tu sĩ và Niết bàn, giữa vật được biết và người biết, giữa chủ thể và đối tượng.

(IV)Tập K. V. và A. định nghĩa Niết bàn như trạng thái Lokottara (siêu thế) và thật sự là một trạng thái cao nhất mà các vị ấy có thể quan niệm được.

Tập L. và M chấp nhận có một trạng thái cao hơn Lokottara (L gọi là lokottaratama) và xem trạng thái ấy là Niết bàn và để ý rằng, trong trạng thái ấy, sarvajnatà (Nhất thế trí) được chứng ngộ, một trạng thái mà các vị Tiểu thừa không chứng được.

Các vị Duy thức quan niệm rằng các vị Tiểu thừa chỉ chứng vimuktakàya hay Moksa (giải thoát thân hay giải thoát), còn các vị Đại thừa chứng Dharmakàya (pháp thân) hay Sarvajnatve (Nhất thế trí). Các vị Tiểu thừa đồng quan điểm này, vì theo các vị này, Đức Phật huệ lực và thần lực thắng xa một vị A-la-hán. Các Đức Phật chứng nhất thế trí còn vị A-la-hán chưa chứng được.

(V) Các nhà Tiểu thừa chỉ biết hai hình thức Niết bàn hữu dư y và Vô dư y, hay pratisamkhyà (trạch) và

apratisamkhyà (phi trạch). Các vị Duy thức cộng thêm Prakrtisuddha nirvàna (Bản tự tánh thanh tịnh Niết bàn) và Apratisthita-nirvànà (vô trú xứ Niết bàn).

(VI) Các vị Trung quán xem Niết bàn như một cái gì tuyệt đối, vô ngã, tiềm tàng trong thiên nhiên, và là chân lý độc nhất, mọi vật khác chỉ là Duy thức. Niết bàn này hình như giống sự tuyệt đối của Vedantà, nhưng thiếu cit (thức) và ànanda (lạc) của tuyệt đối này.

Từ đây, đưa đến kết luận là có một Dharmasamatà (Pháp bình đẳng) hay tánh bình đẳng của mọi pháp cho đến cả Niết bàn và sanh tử. Cả hai điều liên hệ với nhau như biển và sóng.

(VII) Các vị Trung quán cùng với các vị Duy thức, chấp nhận Niết bàn là Advaya (bất nhị), nghĩa là ở đây không có sự sai khác giữa chủ thể và đối tượng hay giữa tích cực và tiêu cực; và tất cả sự vật ở đời đều chỉ là ảo ảnh.

(VIII) Các nhà Đại thừa quan niệm hai chướng gọi là phiền não chướng (klesàvarana) và sở tri chướng (jneyàvanana), hai chướng này hành động như chướng ngại vật cho chứng ngộ Niết bàn. Các vị này xem các vị Tiểu thừa chỉ trừ diệt được phiền não chướng, còn các vị Đại thừa thời trừ diệt cả hai.

KẾT LUẬN

Những điểm dị đồng về quan điểm Niết bàn vừa được nêu trên đưa đến những kết luận như sau:

Niết bàn Tiểu thừa hay Niết bàn được diễn tả trong nền văn học Thượng tọa bộ rõ ràng nói đến một tánh Đơn Nhất luôn luôn có mặt, ra ngoài ba giới (Dục, Sắc và Vô sắc giới). Niết bàn vô biên, bất khả nghĩ nghì, bất sanh, bất

hoại. Niết bàn nay thuần vị (ekarasa) và không biết có cá tánh. Trong Niết bàn, mọi phân biệt đều chấm dứt. Nhiều khía cạnh của àkàsa (hư không) và biển đại dương có thể so sánh với các khía cạnh của Niết bàn.

Mọi chúng sanh là sự tóm họp của nhiều pháp, có thể chia thành năm uẩn: Sắc, thọ, tưởng, hành và thức; do vậy mọi chúng sanh không phải hoàn toàn sai khác với một chúng sanh khác, một người thường không khác với một bậc Thánh hoàn toàn. Nhưng nếu chúng ta xét tánh cách và mức độ của mỗi một uẩn trong năm uẩn hiện có trong một cá nhân, thời một chúng sanh khác với một chúng sanh khác, một người thường khác với bậc Thánh. Chính ở điểm này mà câu "*na ca so na ca anno*" (không phải vậy và không phải khác) của đạo Phật được giải thích.

Sự kết hợp các uẩn là kết quả của Karma (nghiệp quá khứ) và xảy ra trong từng sát-na một với hàm nghĩa sự tiêu hủy các pháp luôn luôn xảy ra trước sự kết hợp. Các pháp trong một hình thức kết hợp được xem là một cá nhân, và từ thời thượng cổ, cá nhân này hoạt động dưới quan niệm sai lầm của một ngã và ngã sở. Kiến thức của nó bị bóp méo hay mê mờ bởi vô minh, không thấy được sự thật là tánh vô thường của sự kết hợp và tan rã của các pháp. Trái lại, nó bị các pháp lôi cuốn. Một bậc Thánh, với kiến thức sáng suốt nhờ sự thi hành các phương pháp Phật dạy chứng ngộ trạng thái chân thật của sự vật, nghĩa là một cá nhân gồm có 5 uẩn, và không có một linh hồn thường còn và không đổi.

Các pháp hay uẩn, tập họp theo sức mạnh của Karma (nghiệp), được xem như là một cá nhân và trở thành mê ám bởi những quan niệm sai lầm. Nó tự dệt một màn lưới

tưởng tượng xung quanh mình và tin rằng mình có liên lạc cách này hay cách khác với sự vật và cá nhân khác. Bởi những mê mờ ấy, nó cảm thọ vô tận đau khổ hay theo các nhà Đại thừa, tự nghĩ mình là đau khổ, vì nó tưởng có sự cách biệt giữa mình và vật hay người mà nó luyến ái, hay bởi những lộn xộn hay sự rối loạn của thân thể hay tâm trí.

Chính vì những cá nhân gọi là mê mờ này mà đạo Phật dạy Bát chánh đạo. Nhờ theo Bát chánh đạo, một cá nhân, cuối cùng sẽ chứng nhận tánh vô thường của mọi vật, mà cho đến nay, cá nhân xem như là có một hình thức đời sống, và tìm thấy rằng các pháp hay uẩn, mà tự mình xem như là các phần tử tác thành đời sống của mình, cuối cùng không phải là những thành phần đặc biệt riêng của mình, mà chung cho tất cả các đời sống tạm gọi là chúng sanh khác. Khi ấy, cá nhân kia được xem là đã chứng Niết bàn, nghĩa là một trạng thái tâm linh trong ấy, vị kia không còn phân biệt mình như một cá nhân sai khác với những pháp vô tận tạo thành vũ trụ. Nói một cách khác, tất cả cá nhân đều tận diệt trong Niết bàn. Trong trạng thái Niết bàn này, Đức Phật Gautama không khác Ngài Sàripùtra - tất cả đều là một và giống nhau.

Quan điểm Đại thừa về Niết bàn hoàn toàn sai khác các nhà Tiểu thừa. Điểm căn bản sai biệt là các nhà Đại thừa hoàn toàn không chấp nhận sự có mặt của một pháp nào cả. Các vị này không biết một sự thật nào khác ngoài chân lý, và đó là Dharmakàya hay Dharmadhàtu. Nhiều khía cạnh của quan niệm Đại thừa được diễn đạt qua những danh từ sai khác được dùng trong các tác phẩm Đại thừa. Ví dụ, khi Niết bàn được xem là giống với Sùnyatà (chân không), có hàm ý rằng mọi sự vật mà không thường xem

là thật có, thật sự không có hiện hữu, như một ảo ảnh, không có một thực chất nào. Như prthivì-dhàtu (Địa đại) là không thật có (sùnya) sanh, diệt hay một sự hiện hữu nào (Siksà, tr.246). Khi Niết bàn được xem là giống với Tathatà (như thực tánh) hay Dharmatà (Pháp tánh), có hàm ý mọi sự vật trong thế giới này căn bản đều bình đẳng giống nhau, không có một danh gì và thực chất gì (Lankà; tr.226). Niết bàn là cái gì không hiện hữu và không không hiện hữu. Sùnyatà đại diện cho khía cạnh tiêu cực và Tathattà đại diện cho khía cạnh tích cực của sự thật. Khi Niết bàn được gọi là bhùtakoti (giới hạn chân thật), Niết bàn có nghĩa, sau khi phân tích các pháp, mà chỉ là danh xưng giả tạo, người ta cuối cùng chứng được sự thật, không thể vượt xa hơn được nữa, và chỉ có sự thật này mới chân thật. Những danh từ khác thường được dùng như là đồng nghĩa với Niết bàn: Avitathatà (không phải không như thật), ananyatathatà (không khác với như thật), aviparyàsatathatà (không thể đảo ngược lại); paramàrtha (đệ nhất nghĩa đế), tattva (bản thể); acintyadhàtu (vật thể không thể hiểu được); dharmadhàtu (pháp giới), dharmasthiti (thể chất của sự vật), suprasànta (tối thượng an tịnh, không bị chi phối bởi sanh diệt); advaya va advaihìkàra (bất nhị, bất thể khả nhị).

Các vị Đại thừa xem rằng mọi loại hữu tình, ngoài các Đức Phật đều sống trong mê ám, tánh chất của sự mê ám này sai khác tùy theo sự tiến bộ tâm linh của chúng. Một phàm phu xem rằng mình có con và vật sản mê lầm không khác gì vị A-la-hán nghĩ rằng mình đã chứng Niết bàn, một trạng thái an tịnh và an lạc hoàn toàn, vàvượt ra ngoài ba giới. Điểm chủ trương chính của các nhà Đại thừa là chỉ có một sự thật, đó là Niết bàn hay Dharmadhàtu (Pháp

giới), mọi sự vật chỉ là sự mê mờ của tâm trí. Một khi một cá nhân nào chứng ngộ mình là sự thật, sanh tử không khác với Niết bàn, cá nhân ấy trở thành toàn thiện, nghĩa là Đức Phật. Chúng ta phải diệt trừ từ tâm trí chúng ta, không những quan niệm về tự ngã cá nhân, mà còn diệt trừ luôn thể chất của tất cả những sự vật gì mình cảm thọ và nhận thức. Khi một chúng sanh chứng đạt một trạng thái tâm trí, trong ấy mình không phân biệt mình khác với mọi sự vật khác ở đời hay khác với sự tuyệt đối, vị ấy được xem là đã chứng Niết bàn đúng theo nghĩa Đại thừa.

3. GIÁO LÝ VỀ NHỮNG SỰ THẬT

Một điểm sai biệt quan trọng giữa Tiểu thừa và Đại thừa, được tập Diệu Pháp Liên Hoa vạch rõ là, theo Tiểu thừa, một chúng sanh, nhờ giác hiểu các Thánh đế (àrya-styà), kể cả Pratìtyasamutpàda (Lý duyên khởi), chứng được Niết bàn, nghĩa là vị ấy đi từ Samsàra (sanh tử) đến Nirvàna (Niết bàn), từ một trạng thái Laukika (thế gian) đến một trạng thái Lokuttara (xuất thế gian). Còn theo Đại thừa, một chúng sanh, vì hiểu sự kiện không có sự sai khác giữa sanh tử và Niết bàn, thế giới có sự hiện hữu tương đối (pratìtya samutpanna), chỉ là giả tạm, nhưng hình như thật có đối với một tâm mê mờ, vì hiểu như vậy nên chứng được Niết bàn chân thật. Đó là Tathatà (như thật tánh) hay Sùnyatà (không tánh), nguyên tắc căn bản chi phối mọi sự mọi vật. Quan điểm về sự thật sai khác qúa xa như vậy, các nhàTiểu thừa và Đại thừa xem tất cả mọi sự vật, kể cả những phương pháp tu hành Phật giáo, dưới hai nhãn quan hoàn toàn sai khác. Đối với các nhà Tiểu thừa, các Thánh đế và lý Duyên khởi là thật có, và vì vậy thuộc vào

Paramattha (Đệ nhất nghĩa đế), chứ không phải Tục đế. Còn theo các nhà Đại thừa, các pháp không như thật có và thuộc về Tục đế hay Biến kế sở chấp, ý tha khởi (Samvrti hay parikalpita paratantra). Tuy vậy, các nhà Đại thừa cũng không thể gạt ra ngoài Tứ đế và lý Duyên khởi, vì các nhà Đại thừa cũng chấp nhận rằng các chúng sanh, vì bị vô minh che lấp, bắt đầu phải hiểu Pudgala sùnyatà (nhơn không) nhờ hai pháp ấy. Xứng hợp với quan điểm về sự thật của mình, các nhà Đại thừa xem Đức Phật có hai hình thức giáo lý, một Tục đế, một chơn đế. Những gì Ngài giảng về Thánh đế và lý Duyên khởi thuộc về Tục đế. Giáo lý chân thật của Ngài là Sùnyatà và Tathatà, nhưng giáo lý này không thể người này dạy cho người kia, mà chỉ có thể tự mình giác ngộ cho mình. Trước khi bàn luận về hai hình thức giáo lý này, chúng ta hãy xem Thánh Đế và lý Duyên khởi là gì?

Các Àryasatyà (Thánh đế)

Các Thánh đế như thường được biết là Dukkha (Khổ), Samudaya (Tập), Nirodha (Diệt) và Magga (Đạo). Lời dạy căn bản của bốn Sự thật này và bốn sự thật phải được xem như là một công thức để áp dụng cho tất cả mọi vật được nhận thức. Bốn sự thật này chỉ là một công thức, chứ không phải là một giáo lý, điểm này được các tác phẩm Phật giáo nêu ra một cách rõ rệt.

Trong tập Majjhima Niết bàn (I, tr.261), trong khi giải thích Chánh tri kiến theo các Phật tử là gì, Ngài Sàriputta (Xá Lợi Phất) nói đến àhàra (các món ăn), dukkha (khổ), jaràmarana (lão, tử), tanhà (ái), nàmarùpa (danh sắc), và avijjà (vô minh) và áp dụng các pháp này vào trong công thức có bốn phần này, nghiên cứu công thức ấy như sau:

Hãy tìm hiểu một vật chất hay tinh thần. Tìm hiểu nguyên nhân, tìm hỏi nó bị tiêu diệt như thế nào, theo phương pháp này, Ngài Xá Lợi Phất định nghĩa Sammàditthi (Chánh tri kiến) ngang qua àhàra (đồ ăn) như sau: một người biết được àhàra, àhàrasamudaya (vì sao đồ ăn khởi lên), àhàranirodha (như thế nào đồ ăn diệt) và àhàranirodha-gàminipatipadà (cách thức để các đồ ăn diệt), người ấy được xem là có chánh tri kiến. Sự thật thứ nhất thuộc àhàra, và theo triết học Phật giáo, có bốn loại (Dìgha; III; tr.228, 276). Sự thật thứ hai là àhàrasamudaya, nghĩa là àhàra sanh ra vì tanhà (ái). Sự thật thứ ba là àhàranirodha (nghĩa là sự diệt trừ của àhàra khi tanhà được diệt trừ). Sự thật thứ tư thuộc về phương pháp làm cho àhàra được diệt trừ, đó là Bát chánh đạo, Chánh tri kiến, Chánh tư duy v.v... những ai hiểu đuợc bốn sự thật này sẽ trừ được sân hận và tham ái, vượt lên trên thân kiến, quét sạch vô minh và chứng được giải thoát khỏi đau khổ.

Như vậy, chúng ta thấy rằng trong bốn sự thật này, không có cái gì đặc biệt Phật giáo. Chúng cũng có thể được tìm thấy trong hệ thống triết học Ấn Độ. Như tập Yoga-sùtra của Patanjali (II,15) nói rằng: *"Yathà cikitsàsàstram catuvyùham, rogo rogahetur àrogyam bhaisajyam iti evam idam api sàstram catur vyùham eva tad yathà samsàrah samsàrahetur mokso mokspàya iti".* (như y học có bốn phần nói về tìm bệnh, nguyên nhân, chữa các bệnh và thuốc thang chữa bệnh, cũng vậy khoa học chữa bệnh tâm linh có bốn phần, tìm hiểu tánh chất sự vật ở đời, nguyên nhân phát sanh những sự vật ấy, sự diệt trừ chúng và những phương trị đưa đến sự diệt trừ chúng). Tập Abhidharmakosa cũng tiếp theo sự giải thích này bằng

cách nhập bốn sự thật thành hai, nghĩa là nhân và quả, thế gian và xuất thế gian. Khổ và Tập thuộc về thế gian. Diệt và Đạo thuộc về Niết bàn. Thế gian sanh tử (samsàra) là kết quả, còn samudaya là nguyên nhân của nó. Cũng vậy Niết bàn là quả, còn Đạo (màrga) là nguyên nhân (Kosa, VI 4).

Thái độ của các nhà Tiểu thừa về Thánh đế là hợp lý vì giáo lý chính của những vị này là một chúng sanh phải đau khổ vì hiểu lầm có một ngã (attà) và như vậy quan niệm mình như một đơn vị riêng biệt, đúng với một vài liên hệ đối với mỗi một chúng sanh khác hay sự vật khác trong thế giới, và mỗi chúng sanh hay sự vật đều có cá thể giống như cá thể của mình. Mục đích chính của giáo lý Tiểu thừa là sự đoạn trừ khỏi tâm trí, mọi tư tưởng về cá nhân, hoặc về mình, hoặc về chúng sanh khác hay sự vật khác. Và muốn đạt đến kết quả như vậy, cần phải nghiên cứu sự vật theo bốn phương diện nói đến trên. Nghiên cứu mọi sự vật theo phương pháp này, một chúng sanh trừ diệt những mê lầm của mình và thấy sự vật một cách chân thật. Như vậy gọi là Sammàditthi (Chánh tri kiến) hay Vijjà (Minh kiến). Khi chứng được tri kiến này mới được xem là giải thoát mọi đau khổ, tức là Niết bàn.

Pratityasamutpàda hay lý Duyên khởi

Trong bốn sự thật này, sự thật thứ hai và thứ ba thuộc về lý Duyên khởi. Mục đích chính của công thức về nhân duyên này là để xác nhận sự vật là vô thường và tạo sự đau khổ, và ngoài Niết bàn và hư không, không có sự vật gì mà không bị nhân và duyên chi phối. Công thức lý nhân duyên này được các nhà Tiểu thừa dùng để nêu rõ mọi pháp hữu vi đều phải do nhân và duyên đi trước quyết

định và do vậy chúng không có một thực thể gì. Còn các nhà Đại thừa thời dùng công thức nhân duyên này để chứng minh rằng thế giới vì hiện hữu một cách tương đối nên không thật có, như những sự vật trong một cơn mộng. Công thức giải thích tánh cách kiên trì, không thay đổi, tùy thuộc duyên này (idappaccàyata=thử duyên tánh) của sự vật, do vậy công thức này là một chìa khóa đưa đến chân lý vĩnh cửu. Khi nào một chúng sanh chứng ngộ trong đời sống của mình, sự thật của chân lý này, vị ấy thấy được sự thật. Do lý do trên, các tác phẩm Phật giáo xem công thức này giống với Đức Phật và chánh pháp. Chính công thức này trả lời vấn đề đời sống con người và thế giới, mà Ngài Xá lợi Phất rất để tâm đến và giúp tài liệu dồi dào cho Ngài Long Thọ làm đề tài biện luận.

Nhiều vị học giả đã luận bàn công thức này và đã cố gắng, từ công thức này, tìm lý thuyết Đức Phật nói về nguồn gốc của chúng sanh, và một số học giả đã nêu rõ sự tương đương giữa những dây chuyền của công thức này với lộ trình nhơn quả tiếp tục của Số luận. Điều đáng chú ý là sự cố gắng này đã xảy ra trong thời đại Ngài Buddhaghosa . Tuy vậy, Ngài Buddhaghosa đã nêu rõ, Avijjà (vô minh), vòng chuyền thứ nhất của sợi dây chuyền, không nên xem là giống với Pakati crakrti=Tự tánh) của Số luận, vì vô minh không phải là không có nhân (akàranam), cũng không phải là nguyên nhân thứ nhất (mùlakaranam) của thế giới. Vô minh do các àsavas (lậu hoặc) làm nhân. Lý do Ngài Buddhaghosa nêu ra để vô minh thành vòng chuyền thứ nhất là Đức Phật dùng vô minh hay "bhava-tanhà" (hữu ái) để bắt đầu giảng những vấn đề mà tự tánh là vô thủy vô chung vattakathà (luân chuyển thuyết) hay anamatagga (vô thủy). Rõ ràng từ lời Ngài Buddhaghosa

giải thích, vô minh không bắt buộc phải là vòng chuyền đầu tiên của sợi dây chuyền nhân duyên, nhưng vô minh là một trong những danh từ mà tác giả công thức này xem là thuận tiện để bắt đầu sợi dây chuyền này. Công thức có thể bắt đầu bằng bhavatanhà (hữu ái). Trong tập Samyutta Nikàya (II, tr.101-3) công thức bắt đầu với àhàra (đồ ăn) là vòng chuyền đầu tiên.

Do vậy, chúng ta thấy lý Duyên khởi không giải thích nguồn gốc thế giới mà chỉ là một sợi dây chuyền những thí dụ để chứng minh định luật Idappaccayatà (thử duyên tánh) của mọi sự vật. Những vị học giả nào mong tìm nơi công thức này, chìa khóa để tìm nguồn gốc thế giới, phải bị thất vọng và chỉ trích công thức này với lộ trình nhơn quả tiếp tục của Số luận. Điều đáng chú ý là sự cố gắng này đã xảy ra trong thời đại Ngài Buddhaghosa . Tuy vậy, Ngài Buddhaghosa đã nêu rõ, Avijjà (vô minh), vòng chuyền thứ nhất của sợi dây chuyền, không nên xem là giống với Pakati crakrti=Tự tánh) của Số luận, vì vô minh không phải là không có nhân (akàranam), cũng không phải là nguyên nhân thứ nhất (mùlakaranam) của thế giới. Vô minh do các àsavas (lậu hoặc) làm nhân. Lý do Ngài Buddhaghosa nêu ra để vô minh thành vòng chuyền thứ nhất là Đức Phật dùng vô minh hay "bhavatanhà" (hữu ái) để bắt đầu giảng những vấn đề mà tự tánh là vô thủy vô chung vattakathà (luân chuyển thuyết) hay anamatagga (vô thủy). Rõ ràng từ lời Ngài Buddhaghosa giải thích, vô minh không bắt buộc phải là vòng chuyền đầu tiên của sợi dây chuyền nhân duyên, nhưng vô minh là một trong những danh từ mà tác giả công thức này xem là thuận tiện để bắt đầu sợi dây chuyền này. Công thức có thể bắt đầu bằng bhavatanhà (hữu ái). Trong tập Samyutta Nikàya (II,

tr. 101-3) công thức bắt đầu với àhàra (đồ ăn) là vòng chuyền đầu tiên.

Do vậy, chúng ta thấy lý Duyên khởi không giải thích nguồn gốc thế giới mà chỉ là một sợi dây chuyền những thí dụ để chứng minh định luật Idappaccayatà (thử duyên tánh) của mọi sự vật. Những vị học giả nào mong tìm nơi công thức này, chìa khóa để tìm nguồn gốc thế giới, phải bị thất vọng và chỉ trích công thức này là phi lý và lộn xộn. Tác giả công thức này không thể đoán trước thứ tự liên tục các dẫn chứng của mình sắp đặt có thể làm người ta hiểu lầm. Sợi dây chuyền này cũng không có chủ đích chứng minh lịch trình tiến hóa. Điểm này rất rõ ràng, nhờ hai vòng chuyền cuối cùng, tức là sanh và lão tử; vì sanh không thể là nhân cho lão tử. Ở đây, ý chính muốn nêu lên là khi đã có sanh tất nhiên có lão tử tiếp theo. Tác giả công thức muốn chúng ta lấy bất cứ hai vòng chuyền nào và nhận thức được tánh idappaccayatà hay tánh tương đối sự vật thế gian. Do đó, chúng ta có thể nói lý Duyên khởi có 12 vòng chuyền như các Thánh đế, là một nguyên tắc tổng quát hơn là một giáo lý đặc biệt của Phật giáo, dù rằng chắc chắn nhờ các vị Phật tử uyên bác thời xưa mà công thức này được tuyên bố. Chúng ta không thể biết Đức Phật đã chịu trách nhiệm nhiều ít như thế nào trong sự lựa chọn các vòng chuyền, nhưng rất có thể nhờ con mắt sâu sắc của Ngài mà sự hiện hữu tương đối của mọi sự vật ở đời lần đầu tiên được thấy rõ.

Vì các vòng chuyền công thức đã được các giáo sư là Vallee Poussin, Keith, Oldenberg giải thích, chúng ta chỉ trình bày một cách vắn tắt.

Công thức được sắp như sau: 1) Avijjàpaccayà sankhàrà (Vô minh duyên hành); 2) Sankhàràpaccyà vinnànam

(Hành duyên thức); 3) Vinnànapaccayà nàmarùpam(Thức duyên danh sắc); 4) Nàmarùpa paccayà salàyatanam (Danh sắc duyên lục nhập); 5) Salàyatanapaccayà phasso (Lục nhập duyên xúc); Phassapaccayà vedanà (Xúc duyên thọ); 7) Vedanàpaccayà tanhà (Thọ duyên ái); 8) Tanhàpaccayà upàdànam (Ái duyên thủ); 9) Upàdànapaccayà bhavo (Thủ duyên hữu); 10) Bhavapaccayà jàti (Hữu duyên sanh); 11) Jàtipaccayà jaràmaranam (Sanh duyên lão tử).

Vòng chuyền thứ nhất, vô minh, thường nói đến trạng thái mê ám của tâm trí ngăn cản một chúng sanh không có tri kiến chơn chánh về sự vật ở đời, nghĩa là hiểu lầm vật vô thường là thường, đau khổ là lạc, không có linh hồn vĩnh cửu như là có linh hồn v.v... Vòng chuyền thứ hai là Sankhàrà (hành) = cetanà (tư) về thiện (punna), bất thiện (apunna) và những đặc tánh không thiện không ác (ànenja = vô ký). Hành được vòng chuyền thứ ba, vinnàna (thức) tiếp nối nghĩa là những nhận thức ngang qua sáu căn. Câu hữu với vinnàna khởi lên bốn uẩn (khandha) và tạo thành một chúng sanh hoàn toàn (nàmarùpa) trong thai. Khi thai lớn lên, danh sắc cần đủ 6 giác quan để làm việc và các giác quan này đến lượt mình tạo ra 6 xúc (phassa). Tánh của xúc tạo thành thọ tương đương (vedanà) và từ thọ sanh ái (tanhà). Ái đưa đến Upàdàna (thủ) về kàma (dục), ditthi (tà kiến như thường kiến, đoạn kiến v.v...), sìlabbata (giới cấm thủ như gosìla (ngưu giới) và govata (ngưu cấm) và attavàda (ngã kiến). Thủ này có thể định nghĩa như một tanhà mạnh hơn, tạo thành một tham dục mạnh mẽ cho một chúng sanh muốn sống một trong ba giới trong tương lai, và do vậy, nó tạo các nghiệp ngang thân, miệng, ý. Tùy thuộc theo nghiệp (karma) của mình, chúng sanh này

sẽ sanh vào trong nhiều loại cảnh giới và cuối cùng bị già và chết.

Lý do khiến các nhà Đại thừa chấp nhận Thánh đế và lý Duyên khởi trong giáo lý của mình

Các nhà Đại thừa rất tán thưởng lời dạy công thức nhân duyên nhưng không mấy chủ tâm vào ý nghĩa những vòng chuyền công thức, vì giáo lý chính của những vị này là Dharmasùnyatà (Pháp không) hay sự không hiện hữu của mọi vật thế gian. Cũng vậy với những Thánh đế, các vị này tán thán phương pháp phân tích của mọi thế gian pháp như bốn Thánh đế đã gợi ý, nhưng theo quan điểm Đại thừa, chúng chỉ hiện hữu giống như sự vật trong cơn mộng hay trong ảo cảnh. Như vậy nếu mọi vật là không thật có, sự tìm hiểu một vật không thật có là phi lý; do vậy các nhà Đại thừa phải trình bày những lý lẽ khiến họ chấp nhận những Thánh đế và lý Duyên khởi trong giáo lý của mình. Cho nên các Ngài Long Thọ và Sàntideva, Ngài Vô Trước và Thế Thân, đã chứng minh một cách hùng hồn và xác đáng những lý do khiến các Ngài sát nhập công thức 12 Nhân duyên và Thánh đế vào trong giáo lý của các Ngài.

Ngài Long Thọ tóm lược vị trí các nhà Tiểu thừa

Nàgàrjuna có đề cập các Thánh đế một cách gián tiếp trong khi bàn luận đến lý Duyên khởi, Nghiệp báo, Linh hồn (atman) v.v... và một cách dài giòng trong khi bàn đến các Thánh đế (M-vr, chương I, xvii, xxiv). Trước hết Ngài tóm tắt lý luận của đối phương như sau: "Nếu mọi vật không thực có (sùnya), thời không thể đề cập vấn đề sanh diệt một sự vật gì - ở đây là vấn đề Dukkha (khổ). Năm uẩn họp thành một chúng sanh hiện hữu nhờ các nhân và duyên đi trước, gọi là Dukkha (khổ), vì chúng tạo ra đau

khổ, vì chịu sự thay đổi. Chỉ có các bậc Thánh (tức các vị A-la-hán) mới chứng ngộ năm uẩn là nguồn gốc của khổ đau, chứ không phải người phàm. Vì những người này bị bốn sự điên đảo (vipàryàsas) chi phối, tức là xem vật bất tịnh là tịnh, vô thường là thường, đau khổ là lạc, vô ngã là ngã. Người phàm như những người bệnh, xem vật ngọt như đắng. Một vị chưa là A-la-hán không biết năm thủ uẩn là nguồn khổ. Vì vậy các sự thật này được gọi là Thánh đế, nghĩa là sự thật chỉ có bậc Thánh mới hiểu. Nếu mọi vật là Sùnya, thời không thể có Thánh đế thứ nhất là Dukkha, và tiếp đến không có Samudaya (Tập), Nirodha (Diệt), hay Màrga (Đạo). Nếu 4 Thánh đế không có, thời không thể có Chánh tri kiến, tinh tấn, chứng ngộ bốn Thánh quả hay những vị hưởng Thánh quả, Tăng già, Dharma, cho đến không có Phật. Sự chấp nhận lý Sùnyatà đi ngược lại sự hiện hữu của ba Ratna (Bảo) và sự thật của tất cả thiện ác."

Lý luận của Ngài Long Thọ chống với những chỉ trích trên

Ngài Nàgàrjuna thương hại đối phương của mình đã không nắm được ý nghĩa của Sùnyatà hay mục đích của thuyết Sùnyatà và đã có những tưởng tượng sai lầm. Ngài nói, mục đích dạy giáo lý Sùnyatà là để diệt tận tất cả prapanca (vọng tưởng), nghĩa là xem nhất tánh thành đa tánh. Quan điểm đối phương xem chứng ngộ moksa(giải thoát) nhờ đoạn diệt các nghiệp (karma) và phiền não (kllsa), là sai lầm. Một sự kiện được mọi người biết là người phàm không hết được thực tánh sự vật. Chúng tạo thành rùpa (sắc) v.v... khiến tham, sân, si, hiện hữu. Từ lời tuyên bố này và cũng từ các sùtras (kinh điển), sankalpa (vọng tưởng) rõ ràng là nguồn gốc của chúng, và do vậy

karma và klesa chỉ là kết quả những vọng tưởng và không thật có. Chúng phát sanh do prapanca (vọng tưởng) chi phối mạnh tâm thức của một phàm phu. Người này từ vô thủy đã quen với những hành động và sự vật sai biệt như lời và lỗ, lạc và khổ, hành động và người hành động, sự biết và người biết, v.v... Tất cả vọng tưởng thế gian này sẽ dừng nghỉ khi chứng ngộ không tánh của sự vật mà thường được xem là thật có. Như một người không thể có vọng tưởng nào (prapanca) về "sắc đẹp cô con gái của một người đàn bà không thể sanh đẻ" và nhờ vậy không thêu dệt màng lưới tưởng tượng (kalpanà = kế đạc) xung quanh người con gái ấy. Cũng vậy, một vị Đại thừa không còn mệt tâm với quan niệm "ngã" và "ngã sở", những căn rễ của satkàyadrsti (thân kiến), cũng như không mệt trí về một nguyên nhân nguồn gốc các phiền não. Nếu một người hiểu các klesa (phiền não) không phát sanh, người ấy sẽ không có ý tưởng gì về thiện hay ác nghiệp và luôn cả về sanh, già, bịnh và chết. Do vậy, những vị tu hành an trú trong sùnyatà không chấp nhận một uẩn, giới, xứ v.v... thật có nào, và do vậy những vị này không có papanca (hý luận), vikalpa (vọng tưởng), satkàyadrsti (thân kiến), klesa, karma hay mrtyu (chết). Như vậy, ngộ được lý Sùnyatà sẽ hoàn toàn đoạn diệt tất cả luận và do vậy chứng ngộ Sùnyatà và chứng ngộ Niết bàn được xem là một (M.Vr; tr.350-1).

Sùnyatà không phải là nàsstitva (đoạn diệt) cũng không phải là abhàva

Sau khi bàn mục đích thuyết pháp về sùnyatà, Nàgàrjuna liền giải thích sùnyatà bằng cách nêu rõ các đặc tướng (laksana) như sau:

1) Sùnyatà là aparapratyaya (nghĩa là không thể người này dạy người khác). Sự thật chỉ có thể tự mình chứng ngộ nội tâm (pratyàtmavedya), không thể nghe một vị Thánh giảng dạy mà hiểu được. Vị này chỉ có thể nói về sự thật nhờ những samàropa.

2) Sunyatà là sànta (an tịnh), đặc tánh là lắng dịu, không bị sanh diệt chi phối.

3) Sùnyatà là prapancairaprapancitam (nghĩa là không thể nghĩ nghì). Chữ prapanca dù nghĩa là lời nói (vàk). Không thể dùng lời để tả Sùnyatà.

4) Sùnyatà là nivirkalpa (không thể giải ngộ, không thể quan niệm). Vikalpa là quan niệm, vọng tưởng. Như vậy, Sùnyatà vượt ngoài vọng tưởng.

5) Sùnyatà là anànàrtha, nghĩa là không có nhiều nghĩa khác nhau.

Như vậy, Ngài nêu rõ, Sùnyatà không có nghĩa là nàstika (đoạn diệt) hay abhàva (khiếm diện một cái gì) như Tiểu thừa hiểu lầm. Ngài tiếp tục giải thích Sùnyatà bằng cách so sánh tương đương với Pratì tyasamutpada (duyên khởi). Ngài nói:

Yah pratityasamutapàdah sùnyatam tam pracak smahe. Sà prajnaptir upàdàya pratipat satva madhyamà.

(Chúng tôi nói Duyên khởi là Sùnyatà. Chính trong nghĩa này, con đường là trung đạo).

Mọi hiện tượng ngoại giới có hiện hữu tương đối, như cây con và hột giống, các thức v.v... tùy thuộc theo nhân và duyên; do vậy, Ngài Nàgàrjuna nói sự vật vì chỉ có một đời sống tương đối, thật sự bất sanh và chính vì tánh bất sanh này là sùnyatà. Do vậy, trong kinh Anavataptahradà

pasankramanasùtra (M. Vr. Tr.239) bậc Đạo sư tuyên bố, sự vật gì hiện hữu do nhân và duyên (nghĩa là một cách tương đối), thời thật sự bất sanh; sự vật ấy không thể thật sự sanh được; và sự vật gì bị nhân duyên chi phối là sùnya. Lời tuyên bố trong tập Lankàvatàra và các chỗ khác, xem tất cả Dharma là sùnya, tức nói đến tánh bất sanh thật sự của sự vật. Chính trong nghĩa này, quan niệm sùnyatà được đề cập. Vì vậy sùnyatà, với tánh bất sanh, được xem thật là trung đạo. Cái gì thật bất sanh không thể xem có sanh hay có diệt, nên sùnyatà thật sự không sanh, không diệt, và như vậy là con đường trung đạo, con đường tránh xa hai cực đoan.

Chúng ta có thể xem vấn đề này dưới một hình thức khác. Không có gì không nhân duyên mà sanh và do vậy không có gì được gọi là asùnya (không tương đối). Trong tập Sataka và vài chỗ khác, có nói không có vật gì không nhân duyên mà tạo ra, hay nói một cách khác, không có gì vĩnh cửu. Chỉ có người ngu mới quan niệm thường còn, v.v... về àkàsa (hư không). Người sáng suốt biết mọi sự vật bị nhân duyên chi phối và không rơi vào sự si mê của một trong hai cực đoan. Nếu chúng ta chấp nhận, như một số Tiểu thừa chủ trương, rằng sự vật (nghĩa là các pháp tác thành một chúng sanh) là không do nhân duyên chi phối, thời bốn Thánh đế bị phủ nhận, vì làm sao có sự thật thứ nhất, Khổ đế, nếu sự vật hiện hữu không do nhân duyên (apratìtya).

Giáo pháp Đức Phật được dạy theo hai cách. Nàgàrjuna, như vậy xác nhận sùnyatà không phải nàstika (đoạn diệt), cũng không phải abhàva (không hiện hữu), mà là một chữ có ý nghĩa sự hiện hữu tương đối của sự vật. Ngài nói rằng các nhà Tiểu thừa quá chú trọng nghiên cứu kinh

điển, đã hiểu lầm ý nghĩa chữ sùnyatà mà không hiểu Đức Phật giảng dạy chánh pháp theo hai cách, tục đế và chân đế hay kinh nghiệm và siêu kinh nghiệm.Ngài Nàgàrjùna đã nói như sau:

Dve satye samupàsritya buddhànàm dharmade sanà, Lokasamvrtisatyam ca satyam ca paramàrthatah (M.Vr; tr.492).

(Lời dạy của Đức Phật dựa trên hai sự thật, sự thật theo tục đến và sự thật theo chân đế).

Samvrti (Tục đế)

Nàgàrjùna cũng như Sàntideva nói rằng các chữ thường dùng như skandha (uẩn), àtman (linh hồn), loka (thế gian) v.v... bị bao trùm (sàmvrta) tất cả các phía nên gọi là Tục. Danh từ Samvrti có ba nghĩa sai biệt như sau:

1) Samvrti giống như vô minh, vì bao trùm hoàn toàn sự thật, hay nói một cách khác, nó đồng nhất với avidyà (vô minh). Giải thích điểm này, Prajnàkaramati, nhà chú thích tập Bodhicariyàvatàra, nói rằng vô minh chồng một hình thức lên trên một vật không thật có và như vậy tạo thành một chướng ngại cho một quan niệm đúng đắn về chân lý. Để ủng hộ lời tuyên bố của mình, Ngài trích một câu kệ từ kinh Sàlistambasù tra, bài kệ nói rằng vô minh không gì khác là sự không chứng đạt (apratipatti) sự thật, và sự tin những gì giả dối.

2) Samvrti bao hàm nghĩa một vật phải tùy thuộc một vật khác để hiện hữu, nghĩa là bị nhân duyên chi phối, vì một sự vật thật sự tự mình hiện hữu thời không cần sanh diệt hay bất kỳ sự thay đổi gì; vì vậy phàm sự vật bị nhân duyên chi phối là samvrta.

3) Samvrti nói đến những dấu hiệu hay danh từ thường dùng ở đời, nghĩa là được số đông chấp nhận và dựa trên cảm thọ trực tiếp. Sàntideva muốn nêu rõ sắc, thanh,v.v... không được xem là thật có, vì được cảm thọ trực tiếp một cách giống nhau bởi tất cả mọi người. Sự hiện hữu của chúng được xác nhận bởi những bằng chứng và những bằng chứng này chỉ có giá trị trong phạm vi tục đế chứ không phải trong phạm vi chân đế. Nếu những gì giác quan cảm thọ là đúng sự thật, thời một người ngu biết được sự thật và không cần phải tinh tấn để chứng ngộ sự thật. Để ủng họ lời tuyên bố của mình, Ngài kể ví dụ thân của một người đàn bà, dù cho thật bất tịnh theo nghĩa cao nhất của nó, vẫn được xem là thanh tịnh đối với một người bị tham ái làm say đắm; do vậy, một sự kiện không thể được thiết lập chỉ do kinh nghiệm mà thôi.

Người ta có thể cãi, là những danh từ như dhàtu (giới), àyatana (xứ) v.v... được tìm thấy trong kinh điển, chúng thật có. Vả lại, nếu chúng không thật có, thời bậc Đạo sư đáng lẽ không nói đến chúng là vô thường, bị biến hoại v.v... Sàntideva giải thích rằng bậc Đạo sư dùng những danh từ ấy như những phương tiện để dắt dẫn loài người đang còn chấp nặng sự vật là thật có đến quan niệm sùnyatà, nghĩa là sự vật không thật có. Tất cả những gì Đức Phật nói về uẩn, xứ, giới v.v... hay sự vô thường của chúng là nói về tục đế, chứ không phải chân đế, do vậy sự hiện hữu của các dhàtu và àyatana thật sự không được thành lập. Nếu chúng ta chấp nhận mọi sự vật kinh nghiệm được là không thật có, thời chúng ta nói thế nào về sự kinh nghiệm tánh ksanikatva (sát-na-tánh), về pudgala (ngã) mà những vị tu hành đã tu chứng được nhờ quán tưởng pudgalanairàtmya (nhân không)? Sàntideva

trả lời rất giản dị. Ngài nói, cho đến kinh nghiệm của các vị tu hành cũng không vượt trên samvrti, vì samvrti bao trùm tất cả những gì nằm trong phạm vi của buddhi (trí giác ngộ) mà chơn lý vượt ngoài phạm vi này. Kinh nghiệm của vị tu hành (yogi) rằng thân của người đàn bà là bất tịnh phản trái lại kinh nghiệm của một người thường xem thân ấy là thanh tịnh. Như vậy chứng minh rằng uy quyền của kinh điển không xác nhận được sự thật của skandha, dhàtu, àyatana v.v...

HAI LOẠI TỤC ĐẾ

Những điều vừa nói trên thuộc về loka-samvrti (thế gian tục đế), nghĩa là những sự thật chỉ có giá trị trong thế giới tục lệ mà một số đông đã chấp nhận. Tuy vậy lại còn có một sự thật khác cần phải phân biệt, đó là Alokasamvrti, những sự thật không được số đông chấp nhận. Những kinh nghiệm của một người có mắt đau yếu hay có sự hư hỏng của một giác quan nào là đặc biệt cho người ấy chứ không phải đúng cho tất cả. Những kinh nghiệm ấy cần phải gọi là Alokasamvrti (tục đế) nhưng không chung cho tất cả.

Sàntideva gọi hai loại Tục đế ấy là Tathyasamvrti và Mithyasmavrti, và phân biệt chúng như sau; (Bodhic; tr.353): Tathyasamvrti nói đến sự vật phát sanh từ một nguyên nhân (kincit pratìtyajàtam) và được cảm thọ, nhận thức giống nhau bởi những người có giác quan lành mạnh, ví như màu xanh v.v... Mithyàsamvrti nói đến những sự vật và những lời tuyên bố chỉ cho những cá nhân chấp nhận, chứ không phải tất cả, dù cho chúng do nhân duyên sanh khởi. Chúng giống như sự vật cảm thọ bởi những người có giác quan bị đau yếu tật nguyền.

Paramàrthasatya (Chơn đế)

Sự thật của những bậc thánh, những vị đã thấy sự vật một cách chân thật, rất khác với hai sự thật tục đến vừa đề cập đến. Nàgàrjuna nói rằng sự thật này, Paramàrthasatya giống với Niết bàn, không chấp nhận một sự sai khác nào giữa chủ thể và đối tượng. Sự thật này bất sanh, bất diệt, và như vậy không phải là một đối tượng để tâm trí chấp thủ. Lời nói không thể diễn tả được và trí thức không thể biết được. Do vậy sự thật cao nhất không thể diễn tả và chỉ có thể tự chứng ngộ nội tâm. Sự thật này không thể thành một vấn đề để giảng dạy và do vậy không thể dạy cho một người khác. Sàntideva giải thích sự thật này (tattva hay paramàrthasatya) là vượt ngoài phạm vi của buddhi (tri thức), và cái gì trong phạm vi buddhi thì thuộc tục đế. Theo Ngài, sự thật chứng đạt được nhờ đoạn trừ mọi sự vật làm chướng ngại cho trí tuệ như Vàsanà (tập khí), anusandhi (kết tập), và klesa (phiền não) do biết được thực tánh của sự vật. Cho nên sự thật này giống với sự không hiện hữu của tất cả các pháp và như vậy được xem là đồng nghĩa với sùnyatà (chơn không), tathatà (như chơn), bhùtakoti (chân đế) và dharmadhàtub (pháp giới). Mọi sự vật do nhân duyên chi phối, sự thật không thật có, vì mọi vật thay đổi theo thời gian, còn một sự vật thật có không thể nào bị thay đổi; cũng không thể gán cho sự vật thật có này có đến và có đi. Sự vật mà chúng ta tưởng là thật có cũng giống như một ảo tưởng hay một tiếng vọng âm, vì chúng sanh, vì nhân duyên và sẽ diệt khi nhân duyên không còn nữa. Do vậy, sự thật không có sanh do nhân và duyên, vì sanh khởi thật sự không tùy thuộc một ai và không bị một ai chi phối. Mọi sự vật khởi lên do một vài nhân và duyên đi trước; do vậy chúng thật sự không thật

có. Như vậy, sao một sự vật có hiện hữu lại mong có thể khởi lên từ nơi chúng? Làm sao ai có thể xác nhận những sự vật ảo tưởng, do nhân duyên sanh, sẽ đi đâu và từ đâu đến. Về trường hợp này, Sàntideva đã chú thích với nhiều chi tiết một câu kệ có danh tiếng của Nàgàrjuna:

Na svato nàpi parato na dvàbhyàm nàpyahetulah.

Utpannà jàtu vidyante bhàvàh kvacana kecana

(Bodhic; tr.357; M.Vr; tr.12)

(Không ở đâu và không bao giờ một sự vật thật có lại phát sanh tự mình, tự người khác, tự cả hai hay không có nhân nào).

Mục đích của Sàntideva và các tác giả Đại thừa khác là để xác nhận rằng theo chân đế, sự vật ở đời này không có đời sống thật sự nào khác hơn những ảo ảnh do một ảo thuật gia tạo ra. Trong khi người thường dân xem hình ảnh và điệu bộ của những người giả tạo ấy là thật có, còn nhà ảo thuật thì không có một chút bận tâm về giá trị thực tại của chúng. Cũng vậy trong đời này, những người viparyatas (những người mà nhãn quan vị mờ ám hay bị lệch lạc) sẽ chạy theo hay dệt tư tưởng của mình xung quanh những hiện tượng sai khác, còn người tu hành đã biết chơn đế, không để ý gì đến chúng. Tóm lại, chân đế không gì khác hơn là sự chứng ngộ tánh chất mộng tưởng và vọng âm của Tục đế.

Nếu tánh Chân đế là bất khả tư nghì và Tục đế là không thực có như ảo mộng hay vọng âm, như Nàgàrjuna và Sàntideva đã khuyên, thời một nhà Tiểu thừa có thể hỏi vậy cần gì phải thuyết giảng những đề tài như uẩn, súc, giới, duyên khởi v.v.... chỉ thuộc Tục đế chứ không phải Chân đế. Câu trả lời như sau:

Vyavahàram anàsritya paramàrtho na désyate paramàrtham anàgamya nìrvànam nàdhigamyate (M.Vr; tr.404; Bhdhic, tr.365)

(Chân đế không thể giảng dạy nếu không dùng đến Tục đế, và Niết bàn không thể chứng đạt nếu không chứng được Chân đế).

Nói một cách khác, Chân đế không thể đưa thẳng cho một tâm trí nhận hiểu được, nếu tâm trí ấy không vượt khởi sự phân biệt thông thường giữa chủ thể và đối tượng, giữa người biết và sự biết. Do vậy Chân đế cần phải được giảng dạy nhờ Tục đế; và chỉ có cách dạy như vậy mới mong vượt khỏi những giới hạn thế gian và chứng đạt Niết bàn. Chính vì lý do này mà các nhà Đại thừa không thể không dùng những vấn đề Tục đế như giới, uẩn xứ, Thánh đế, Duyên khởi: chúng giống như những bình nước đối với người tìm nước.

Lý do thứ hai khiến các nhà Đại thừa không từ bỏ những vấn đề Tục đế là Chân đế không thể giảng dạy cho người khác bởi hình tướng hay hình dung từ, nhưng vẫn phải giảng dạy. Do vậy, phương tiện độc nhất phải dùng là sự phủ nhận các vấn đề Tục đế. Vì Chân đế là agocara (ra ngoài sự nhận thức của buddhi, hiểu biết), avisaya (ra ngoài giới vức của kiến thức), sarvaprapancavinìrmukta (ra ngoài khả năng diễn tả với các chi tiết). Kalpanàsamatikrànta (vượt ngoài mọi hình thức có thể tưởng tượng, như hiện hữu hay không hiện hữu, chơn thật hay không chơn thật, lạc hay không lạc, thanh tịnh hay bất tịnh v.v...): con đường độc nhất để giải thích Chân đế cho mọi người là dùng những danh từ và những thí dụ thông thường. Một người với con mắt bệnh hoạn thấy một bện tóc. Một người khác có mắt lành mạnh sửa lại sự thấy sai

lầm của người có bệnh đau mắt là thật có một bện tóc. Người có mắt lành mạnh, với sự phủ nhận ấy không có từ chối gì hay xác nhận gì. Cũng vậy, người với nhãn quan chơn chánh bị vô minh làm cho mê mờ tưởng lầm có sự hiện hữu của uẩn, xứ, giới v.v... mà thật sự là những hiện tượng không thật có. Các Đức Phật như những người có cặp mắt lành mạnh biết như vậy, không thể không nói rằng sự thật không có uẩn, xứ, giới. Nhưng khi nói vậy, các Ngài không phủ nhận hay không chấp nhận sự hiện hữu của chúng. Do vậy đệ nhất nghĩa đế không thể giảng dạy nếu không nhờ đến Tục đế.

Anaksarasya dharmasya srutih kà desanà ca kà, Sruyate desyate càrthah samàropad anksarah (Bodhic, tr.365).

"Làm sao có thể nghe và giảng pháp không thể nói được, chỉ có cách đem ý tưởng gán lên trên sự thật không thể nghĩ nghì mà sự thật mới có thể giảng hay nghe".

Nếu có thể xác nhận sự vật thế gian thật sư không thật có, thời Chơn đế có thể được xem như là đoạn diệt. Nàgarjuna đã báo nguy trước quan điểm này, nói rằng sùnyatà không thể được xem là đồng nhất với sự diệt tận của một sự vật đã có từ trước. Vấn đề diệt tận hay đoạn diệt không khởi lên, vì sự hiện hữu của một sự vật có trước không được chấp nhận. Cũng không thể xem Chân đế là thật sự hiện hữu, vì phải dùng đến những giả danh, những ý tưởng gán lên trên. Những ai không nhận chân được sự sai biệt thật sự của hai sự thật này sẽ rơi vào một trong hai sự mê lầm, hoặc xem Sùnyatà như sự không hiện hữu các samskàra (hành) hay tưởng tượng sự hiện hữu của một sự vật, như là căn bản của Sùnyatà, cả hai đều là tà kiến, và

những ai có kiến thức thiển cận sẽ hiểu lầm Sùnyatà theo một trong hai tà kiến ấy. Sự thật sự sai biệt hết sức tế nhị đến nỗi Đức Phật đã ngần ngại không muốn thuyết giảng chân lý ngay từ ban đầu.

Các nhà Tiểu thừa lầm Sùnyatà là Abhàva

Trong khi kết thúc lý luận của mình, Nàgàrjuna nói rằng các nhà Tiểu thừa, khi chấp nhận sự hiện hữu của một vật và gán ý nghĩa Abhàva cho Sùnyatà, đã rơi vào sai lầm và không hiểu được lập trường của Đại thừa. Quan điểm của Đại thừa về Sùnyatà, nghĩa là tất cả sự vật không thật có, được áp dụng đúng đắn cho tất cả các pháp và các lời tuyên bố; chỉ khi nào Sùnyatà được xem xét dưới ánh sáng như vậy người ta mới thấy được sự hợp lý của công thức Duyên khởi và bốn sự thật. Các Thánh quả, Sangha, Dharma, Buddha, thế gian pháp và xuất thế gian pháp, ác nghiệp và thiện nghiệp, thuận duyên hay nghịch duyên, và các vấn đề ước lệ khác. Nàgàrjuna, sau khi tuyên bố thái độ của mình, chỉ trích các nhà Tiểu thừa đã không thể hiểu ý nghĩa của lý Duyên khởi. Ngài nói, như người cưỡi ngựa khi cưỡi có thể quên con ngựa của mình và mắng người khác đã đánh cắp con ngựa ấy. Cũng vậy các nhà Tiểu thừa, với tâm trí hỗn loạn, không nhận thức được Sùnyatà là chân nghĩa và đặc tánh của lý Duyên khởi, còn trở lại công kích các nhà Đại thừa, các nhà không tôn đã hiểu lầm Sùnyatà.

Thái độ của Tiểu thừa đối với Thánh đế và lý Duyên khởi là không thể chấp nhận

Rồi Nàgàriuna liền công kích thái độ của đối phương. Ngài nói những ai chấp nhận các pháp vô vi là thật có, không có lý do gì để ủng hộ Thánh đế và lý Duyên khởi.

Chúng ta nên nhớ, các nhà Tiểu thừa chỉ áp dụng lý Duyên khởi cho các pháp hữu vi mà thôi. Nàgàrjuna cố gắng nêu rõ thái độ vô lý của các nhà Tiểu thừa. Ngài nói lý Duyên khởi cần phải được áp dụng trong mọi trường hợp, và không có sự vật gì trong thế gian được Đức Phật xem là vượt ngoài phạm vi của định luật này. Ngài cãi, nếu sự vật tự nó hiện hữu, sẽ không bị lý nhân duyên chi phối, và nếu như vậy thời không cần phải có nhân có duyên, có người làm và có sự làm. Tóm lại lý thuyết Tiểu thừa phản lại có thuyết sanh diệt và các Thánh quả. Do vậy, thái độ các nhà Tiểu thừa xem sự vật tự hiện hữu không thể chấp nhận. Thái độ này cũng phản lại lời dạy của Đức Phật đã được tuyên bố nhiều lần: *"Apratityasamutpanno dharmah kascim na vidyata"* (không bao giờ có thể có một sự vật gì phát sanh mà không có nhân duyên). Lời tuyên bố này của Đức Phật, trái lại, phù hợp với định nghĩa Sùnyatà theo Đại thừa:

Nếu mọi vật có hiện hữu (asùnya) và nếu chúng sanh không nhân và duyên, thời sẽ không có sự vật gì vô thường, và do vậy không có đau khổ.

Lại nữa, nếu Dukkha được xem như một sự vật hiện hữu, thờ các sự thật về Samudaya, nirodha và màrga trở thành vô nghĩa. Ngài Nàgàrjuna, như vậy trả đũa các nhà Tiểu thừa bằng những lý luận Tiểu thừa.

Về parijnàna (biến tri) của Tiểu thừa, Ngài Nàgàrjuna cho rằng thật là vô lý nếu chấp nhận Dukkha là tự hiện hữu, trước kia không được biết sau mới được biết, vì sự vật đã hiện hữu sẽ ở luôn trong một tình trạng (svabhàvah samavasthitah), không thay đổi. Nếu một sự vật hiện hữu không bị thay đổi thời không thể chấp nhận Dukkha trước

kia không được biết, về sau mới được biết. Do đó, sẽ không có Dukkha - parijnàna (biết khổ) và prahàna (đoạn), sàksàtkharana (chứng) và bhàvànà (tu) đều trở thành vô nghĩa.

Thật là vô lý nếu trước đây xem khổ, tự tánh không thể biết mà nay lại tự cho là biết khổ, cũng vậy, thật là sai lầm nếu chấp có sự hiện hữu của Dự lưu quả, một quả trước không hiện hữu, sau mới hiện hữu. Các Thánh quả khác cũng vậy. Lý luận này - sự vật gì tự tánh không chứng đạt được sẽ không chứng đạt về sau - được đem áp dụng để nêu rõ không có ai hưởng các Thánh quả, và vì vậy không có Sangha. Nếu không có Thánh đế, sẽ không có Dharma; nếu cả Sangha và Dharma đều không có, thời sẽ không có Đức Phật. Nếu chấp nhận Đức Phật và Bodhi (Bồ đề) tự có, như vậy một vật tự có, không liên hệ gì với vật khác. Nếu Phật tánh được xem như là đã có, thời một người, tự tánh là không phải Phật, sẽ không bao giờ chứng Bồ đề, dù có hết sức thực hành các hạnh Ba-la-mật, vì một vị không phải Buddha không có thể thay đổi được.

Đại thừa định nghĩa Thánh đế

Lập luận của Ngài Nàgàrjùna là, nếu một sự vật tự hiện hữu, thời thật là ngu xuẩn nếu nói nó bị tạo ra, có một người sáng tạo ra nó v.v.... Cũng như không ai nói mở toang hư không ra, vì hư không tự nó bao giờ cũng rộng mở. Cũng vậy, không nên nói một vật đã tự hiện hữu lại có thể được làm ra hay được chứng ngộ. Sự thật, lý thuyết Duyên khởi phải được chấp nhận, nếu không thời những danh từ thông thường hằng ngày như đi, làm, nấu ăn, đọc v.v... trở thành vô nghĩa. Nếu thế giới được xem là tự hiện hữu, thế giới sẽ không sanh không diệt, không thay đổi vì tự hiện hữu là không thay đổi. Thế giới, theo các nhà

Asùnyavàda (các nhà Thực tế, chống với không tôn) sẽ không có liên quan gì với lý Nhân duyên và vượt ngoài khả năng biến đổi. Nếu thế giới là như vậy, như kinh Pitàputrasamàgamasùtra đã nói, sẽ không được Đức Phật đề cập, và bậc Đạo sư cùng với tất cả đệ tử sẽ đi đến chỗ ấy, như kinh Hastikahsyasùtra đã nói.

Ngài Nàgàrjuna kết luận, ai chứng nhận được lý Duyên khởi, có thể biết Tứ đế một cách chân chánh và trích một đoạn trong tập Manjusrìpariprcchà nói quan điểm Đại thừa về Tứ đế. Câu ấy như sau:

Ai chứng được mọi pháp là bất sanh, hiểu được khổ đế; Ai chứng được mọi pháp là không hiện hữu, đoạn được gốc của Khổ đế (Samudaya); Ai chứng được mọi pháp là đoạn diệt (parinirvrta), hiểu được sự thật về nirodha (diệt), và ai hiểu được những phương tiện nhờ đó biết được sự không hiện hữu của mọi vật, được xem là đã thực hành con đường (màrga).

Đoạn này được bàn rộng như sau trong kinh Dhyàyitamusti- sùtra:

Không thể hiểu Tứ đế một cách đúng đắn, vì bị bốn viparyàsas (điên đảo) chi phối, các loài hữu tình không vượt ra ngoài thế giới luân hồi. Chúng tự tạo một àtmya (ngã sở) và do vậy có các Karmàbhisamskàra (hành nghiệp). Không biết được mọi vật là đoạn diệt (parinirvrta), chúng tưởng tượng sự hiện hữu của chính mình và người khác, và quá chấp thủ đến nỗi trở thành tham lam, say đắm và cuối cùng si mê. Nay chúng tạo các hành động về thân, khẩu, ý, và sau khi chồng chất quan niệm hiện hữu lên trên những sự vật không hiện hữu, chúng nghĩ chúng bị chi phối bởi tham, say đắm và si mê. Để

đoạn trừ các phiền não này, chúng tìm hiểu giáo lý Đức Phật, giữ gìn giới luật, hy vọng vượt ngoài thế giới này và chứng Niết bàn. Chúng nghĩ có pháp thiện, có pháp bất thiện, có pháp cần phải đoạn trừ, có pháp phải chứng đắc Khổ đế cần phải biết, tập đế cần phải đoạn, diệt đế cần phải chứng, đạo đế cần phải tu tập. Chúng cũng tưởng tượng các pháp hữu vi là vô thường và cố gắng vượt khỏi chúng. Như vậy chúng đạt đến một trạng thái tâm linh đầy những chán ghét (hay khinh bỉ) đối với những pháp hữu vi, tâm trạng chán ghét ấy có amimitta (vô tướng) làm tiền duyên. Chúng nghĩ rằng như vậy chúng đã biết khổ đế, nghĩa là tánh vô thường các pháp hữu vi, sợ hãi chúng và tránh xa những nguyên nhân tác thành các pháp ấy. Sau khi tưởng tượng một số pháp là nguyên nhân (Tập) của khổ, chung tưởng tượng khổ diệt và quyết định thực hành con đường (Đạo) để đạt được quảdiệt. Chúng đi đến một chỗ thanh vắng với một tâm trí đầy chán ghét và chứng được samatha (chỉ). Tâm trí của chúng này không còn bị sự vật ở đời chi phối và chúng nghĩ, chúng đã làm mọi sự cần phải làm, chúng giải thoát khỏi mọi khổ đau và thành vị A-la-hán. Nhưng sau khi chết, chúng tự thấy chúng tái sanh giữa chư thiên và tâm trí chúng phát sanh nghi ngờ đối với Đức Phật và sự giác ngộ của Ngài. Khi chúng chết nữa, chúng phải sanh vào địa ngục vì đã nghi ngờ sự hiện hữu của Như Lai, sau khi đã có những tà kiến về các bất sanh pháp. Do vậy Tứ đế cần phải được xem dưới ánh sáng của kinh Manjusrìsùtra, như đã nêu lên từ trước.

Tập Prajnàpàramità về các Thánh đế

Quan điểm mới về Thánh đế của học phái Nàgàrjuna được tìm thấy trong tập Prajnàpàramita, liên hệ với sự cố

gắng giải thích quan niệm về sùnyatà. Tập Pancavimsati-sàhasrikà-Prajnàpàrami tà (Bát nhã nhị vạn ngũ thiên tụng) định nghĩa các Thánh đế như sau:

"Thế nào là Dukkhasatyàvavàda? Một vị Bồ-tát, khi thực hành Bát nhã Ba-la-mật, phải không tự xem mình là nắm giữ hay không nắm giữ một uẩn nào trong năm uẩn, hay bất kỳ giác quan nào hay các àyatana hay bất cứ thức nào khởi lên do sự xúc chạm giữa căn và trần, hay một trong Tứ đế nào, hay 12 vòng chuyền trong sợi dây chuyền duyên khởi, 18 loại Sùnyatà v.v... Vị này không xem vật gì, như rùpa (sắc), vedanà (thọ) v.v..., như có liên hệ hay không liên hệ.

Theo tập Prajnàpàramità, như vậy gọi là thuyết pháp về sự thật thứ nhất, khổ đế. Ý tưởng tiềm tàng là, nếu một vị Bồ-tát nghĩ rằng mình có liên hệ hay không liên hệ với một sự vật gì, sự vật này theo tập Prajnàpàramità là không thật có hay chỉ có một đời sống tục đế, thì vị Bồ-tát ấy bị đau khổ chi phối, cho đến vị Bồ-tát xem mình như đã chứng các Thánh đế, hay Duyên khởi, hay Sùnyatà, vị ấy sẽ bị đau khổ chi phối, dù rằng, theo các nhà Tiểu thừa, vị Bồ-tát ấy chứng được lạc thọ (sukha) hay Niết bàn.

Thế nào là Samudayasatyàvavàda? Một vị Bồ-tát, khi thực hành Bát nhã Ba-la-mật, không xem sắc hay một uẩn nào là chịu sanh diệt chi phối (utpàdharmin hay nirodhadharmin), hay bị bất tịnh hay không bất tịnh (samklesadharmin hay vyàvadàna dharmin). Vị ấy biết rùpa (sắc) không đổi thành (samavasarati) vedanà (thọ), hay thọ đổi thành samjnà (tưởng) v.v...; một pháp, sự thật tự tánh là không (prakrti sùnyatà), không thể đổi thành một pháp khác. Một pháp đã không(sùnya tà) về rùpa,

không phải là rùpa. Không tánh (sùnyatà), về rùpa cũng không lấy một rùpa. Do vậy Sùnyatà không khác và không giống với rùpa. Các uẩn khác cũng được đề cập tương tự như vậy. Đó là bài thuyết giảng về Samudaya (Tập). Mục đích thuyết giảng này là xác nhận mọi sự vật được xem là có ở đời, sự thật không thật có, và do vậy không thể có sanh, diệt, biến đổi. Cho nên một vị Bồ-tát cần phải không bận tâm về quan niệm samudaya của sự vật.

Thế nào là Hirodhasatyàvavàda? Một vị Bồ-tát phải biết sùnyatà không sanh, không diệt, không nhiễm, không tịnh, không tăng, không giảm, không phải quá khứ, hiện tại hay vị lai. Do vậy trong Sùnyatà, không thể có rùpa, vedanà v.v... không thể có Dukkha, samudaya v.v..., cũng không thể có srotàpanna (Dự lưu),sakrdàgàmi (Nhất lai) hay Đức Phật. Như vậy gọi là Nirodhàsatyàvavàda. Lời tuyên bố này có chủ đích nêu rõ Nirodha không phải gì khác ngoài sự chứng ngộ chân tánh của Sùnyatà.

Với lý luận như vậy, tập Prajnàpàramità muốn nêu rõ sự thật là Sùnyatà, nghĩa là sự không hiện hữu của sự vật, được xem là có ở đời, và như vậy có thể xem là sự thật thứ ba, Diệt đế. Còn Dukkha có nghĩa là nghĩ tự ngã có liên hệ cách này hay cách khác với sự vật giả danh. Samudaya có nghĩa là tin sự vật thật có sanh. Còn màrga thời không có vị trí trong sự giải thích aryasatyà và tập Prajnàpàramità bỏ quên màrga.

Sự hiểu lầm của các vị A-la-hán

Ngài Nàgàrjuna, như chúng ta đã thấy trích dẫn trong các tập Đại thừa để chứng minh các vị A-la-hán còn bị chi phối bởi nhiều hiểu lầm. Trong 4 điên đảo tưởng (viparyàya), các vị này chưa giải thoát được pháp thứ tư,

nghĩa là thấy có ngã trong sự vật vô ngã, xem sự vật không thật có là thật có. Những lời tuyên bố này của Nàgàrjuna hay các tập Đại thừa về các nhà Tiểu thừa là nhắm đến không tánh của mọi pháp (Dharma Sùnyatà= Pháp không), chứ không phải chỉ các pháp hữu vi mà Tiểu thừa bận tâm (pudgalasùnyatà= nhân không). Nàgàrjuna chấm dứt bài thuyết pháp của mình với sự xác nhận sự thật là mọi pháp không khác gì tiếng vọng, ảo tượng hình ảnh trong chiêm bao. Khi chứng được điểm này, vị ấy sẽ không còn thương hay ghét một ai, và với tâm trí như hư không, vị ấy sẽ không biết một khác biệt gì như Đức Phật, Pháp hay Tăng già và không có nghi hoặc gì đối với mọi sự vật. Vì không nghi và không tham, vị ấy chứng được Niết bàn parinirvàna mà không có upàdàna (thủ).

Ngài Sàntideva (Bodhic, tr.350-1) cũng lý luận như trên và nói con người vì vô minh (avidyà) mà gán sat (sự hiện hữu) cho sự vật không hiện hữu (asat), tự ngã (attà) cho sự vật không có ngã (anatta). Vô minh này sẽ chấm dứt khi nào vị này nhận chân được (paramatthatà) sự vật hiện hữu như một giấc chiêm bao hay như tiếng vọng. Khi nào vô minh diệt, các vòng chuyền khác trong sợi dây chuyền nhân duyên sẽ không có cơ hội để khởi và nhờ vậy, người ấy chứng Niết bàn.

Như vậy, các nhà Đại thừa liệt bốn Thánh đế và lý Duyên khởi vào địa hạt Tục đế, không thật có và xác nhận chúng rất cần trong giáo lý Đại thừa vì đóng vai trò phương tiện để hướng dẫn chúng sanh đã bị vô minh làm lệch lạc hay che dấu nhãn quan của chúng.

Các nhà Yogàcàra (Duy thức học) giải thích Tứ thánh đế và lý Duyên khởi

Các ngài Nàgàrjuna và Sàntideva giải thích lập trường của phái Màdhyàmika về vấn đề Thánh đế và lý Duyên khởi như đã đề cập đến trước.

Các ngài Asanga, Vasubandhu và các tác giả thuộc phái Duy thức học đề cập vấn đề này một cách ngẫu nhiên. Như Asanga nói đến Tứ đế (Sùtra, tr. 137-8, 149-1) tuyên bố rằng 2 sự thật đều trình bày nguyên nhân thế giới hay sự tiếp tục tái sanh và nguyên nhân của chúng. Hai sự thật sau nói đến sự đoạn diệt của sự vật và nguyên nhân đưa đến sự đoạn diệt. Hai sự thật đầu cần phải đoạn trừ, hai sự thật sau cần phải tu chứng. Liên hệ với 14 cách để các vị Bồ-tát Smrty-upasthànas (Niệm xứ), Ngài Vô trước nói người ta có thể chứng nhập và làm người khác chứng nhập 4 Thánh đế với phương pháp Niệm xứ. Các tác phẩm Duy thức khác, tập Siddhi (Thành Duy thức). Lankàvatàra (Nhập lăng già) không nói riêng về Tứ đế mà nói đến giáo lý Tiểu thừa để so sánh và nêu rõ sự khác biệt. Ví dụ các tập ấy nói đến các nhà Tiểu thừa như những vị chỉ nắm giữ hiển giáo của Đức Phật chứ không phải mật giáo; tự bằng lòng xác nhận sự sanh khởi của sự vật mà thôi, chứ không tìm hỏi tánh bất sanh căn bản. Chúng bị khổ cực dưới vọng tưởng (parikalpanà), xem ba giới là thật có, ước định sự sai biệt giữa chủ thể và đối tượng, tự chấp nhận sự hiện hữu của uẩn, xứ, giới, tâm (citta), nhân duyên (hetupratyaya), hoạt động (kriyàyoga), sanh (utpàda), trú (sthiti), diệt (bhaga) v.v... Tập Lankàvatàra đề cập lý Duyên khởi, nói rằng chính nhờ hiểu được sự vật phát sinh do nhân và duyên mà đoạn trừ được vọng tưởng xem sự vật không hiện hữu là hiện hữu, xem sự vật phát sanh

từ từ hay đột khởi. Rồi tập ấy giải thích như thường lệ rằng lý Duyên khởi xảy ra theo hai cách, nội và ngoại. Như một đồ gốm, bơ, cây con v.v... phát sanh do ngoại nhân và ngoại duyên, còn vô minh, ái, nghiệp v.v... phát sanh do nội nhân và nội duyên. Như vậy, theo các nhà Duy thức, Tứ đế và lý Duyên khởi thuộc về giới vức parikalpanà (vọng tưởng) chứ không phải sự thật.

Phái Duy thức nói đến ba sự thật, phái Trung quán chỉ nói hai

Chúng ta cần phải nhớ, dù phái Duy thức bị phái Trung quán (M, Vr. Tr.523) chỉ trích nhiều về lý thuyết thức thứ tám, gọi là Àlaya vijnàna (A lại da thức), cả hai học phái đều đồng ý xem mọi sự vật là không thật có, bất sanh bất diệt, chân đế không thể tuyên bố, đồng nhất với như thực tánh và không thay đổi, đầy đủ tướng anàyùha và niryùha (bất thủ, bất xả) và vượt ngoài mọi khả năng tưởng tượng (Tathàtvam ananyathàtvam tattvam ànyùhaniryùha-laksanam sarvaprapancopasamam (Lankà, tr.196). Những đoạn văn như thế này có thể trích dẫn rất nhiều từ các tác phẩm Duy thức tôn để nêu rõ quan điểm các nhà Duy thức về chân lý, trừ thuyết A lại da thức, đều giống quan điểm các nhà Trung quán. Các vị này cùng với các nhà Trung quán chấp nhận rằng từ đời vô thủy, tâm trí bị si mê chi phối đã gán sự hiện hữu (sat) cho sự vật không hiện hữu (asat) và các nhà Tiểu thừa không thể nào đoạn trừ 4 điên đảo tưởng, vì các vị này chỉ biết quán Pudgalanimitta (nhân tướng), chứ không phải sarva dharmanimitta (nhất thế pháp tướng), và quan niệm Niết bàn như một sự gì có hiện hữu, đầy tịnh lạc vàvượt khỏi khổ đau. Các nhà Duy thức quan niệm rằng Đệ nhất nghĩa đế mà các vị này gọi là Parinispanna, thay vì Paramàrtha

của các nhà Trung quán, nghĩa là chứng được sự kiện mọi pháp do tâm trí chúng ta nhận thức đều chỉ có sự hiện hữu như ảo tưởng trong cơn mộng hay bóng mặt trăng trong nước mà thôi.

Tuy vậy, từ đời vô thủy tâm trí của chúng ta quá bị mê hoặc đến nỗi chúng ta không thể không nhận thức, trong những ảo tưởng và hình bóng ấy, một cái gì có hiện hữu, hay nói một cách khác, với sự hiểu biết thông thường của chúng ta, chúng ta không thể vượt lên trên parikalpanà (biến kế sở chấp), tức là samvrti (Tục đế) của phái Trung quán và các phái khác. Các nhà Duy thức còn thêm một pháp nữa vào parikalpanà, nói rằng parikalpanà được sanh phải y vào một pháp khác, và như vậy phải luôn luôn paratantra (y tha khởi), tức là pratityasamutpanna (Duyên khởi) của phái Trung quán và các phái khác. Pháp mà parikalpanà ya cứ không cần thiết phải hiện hữu hay thật có, vì một người có thể bị một tiếng vọng lại làm cho sợ hãi. Tóm lại, Parikalpita và Paratantra liên hệ tới các pháp thế gian mà thôi, các pháp vô thường, vô ngã và khổ của các nhà Tiểu thừa. Còn parinispanna (Viên thành thực) liên hệ tới Niết bàn, Tịnh lạc v.v... mà tất cả phiền não và nghiệp chướng được diệt tận.

Ngài Asanga nêu rõ sự liên hệ của ba sự thật như sau: Sự thật cao nhất (paramàrtha hay parinispanna) hữu là bất nhị, được trình bày trong năm cách. Hai trong 5 cách nói đến là sự thật nói đến không có hiện dưới hình thức Parikalpita và Paratantra, và không phải không hiện hữu dưới hình thức Parinispanna. Sự thật ấy không phải là một vì Parikalpita và paratantra không giống với Parinispanna. Sự thật ấy không khác vì cả hai sự thật trước không khác với sự thật sau. Trong một đoạn liên hệ khác,

Asanga nói một vị Bồ-tát chỉ được gọi là một Sùnyajnà (một vị hiểu được thực tánh của sự không hiện hữu), khi vị này hiểu được ba phương diện. Trước hết, không hiện hữu nghĩa là sự khiếm diện các tướng thường được gán cho một vật tưởng tượng (parikalpita). Thứ hai, sự không hiện hữu là sự khiếm diện bất cứ hình thức nào của sự sống mà chúng ta có thể tưởng tượng được (paratantra). Thứ ba, cái gì tự tánh là không hiện hữu (parinispanna) (Sùtrà. Tr.94-5). Tập Vijnaptimàtràsiddhi (Thành Duy thức) (tr. 39-42) giải thích điểm này và nói rằng tánh abhàva có ba loại:

(I) Laksananihsvabhàvatà (sự không hiện hữu các tướng thường được xem là gán cho một sự vật và do vậy chính sự vật ấy nghĩa là parikalpita,

(II) Utpattinihsvabhàvatà (sự không hiện hữu của một sự vật khi nhìn về căn bản sanh khởi, nghĩa là paratan trà); và

(III) Paramàrthanihsvabhàvàtà (sự không hiện hữu của một vật theo nghĩa cao nhất, tức là parinispanna).

A- Parikalpita (Biến kế sở chấp)

Sthiramati, khi sớ giải tập Siddhi, nói rằng sự thật thứ nhất, Parikalpita nói đến sự không hiện hữu của sự vật bởi những đặc tánh hay tướng. Một vật không thể quan niệm là hiện hữu, nếu không được một số đặc tướng gán vào. Tướng ấy là hình sắc nếu gán cho một vật, hay là tướng khổ, lạc v.v... nếu gán cho một cảm thọ. Sự vật vô cùng mà loài người tưởng tượng, kể cả các Pháp thuộc về một Đức Phật, chỉ có hiện hữu trong tưởng tượng của con người; do vậy chúng là Parikalpita (biến kế sở chấp), nghĩa

là không có gì liên hệ đến sự thật. Tập Lankàvatara (tr.67) nói đời sống parikalpita được biết nhờ các tướng (nimitta) và được giải thích như sau: Mọi sự vật duyên khởi được biết nhờ các tướng (nimitta) và tánh (laksana) của chúng. Sự vật có nimitta và laksana thuộc hai loại. Sự vật chỉ nhờ nimitta mà biết, nói đến sự vật một cách tổng quát, nội và ngoại; còn sự vật nhờ cả nimitta-laksana mà biết nói đến sự hiểu biết các đặc tướng và tánh phát sanh của sự vật nội và ngoại. Asanga phân biệt parikalpita có ba loại: (I) căn bản (nimittà hay àlambàna) của một tư tưởng, (II) cảm giác về thức (vàsanà= tập khí) để lại trên tâm trí, (III) đặt tên (arthakhyàti) sau khi những cảm giác ấy được xem là thật có.

B- Paratantra (Y tha khởi)

Loại thứ hai, Paratantra, thuộc về một sự hiện hữu tưởng tượng nói đến trước, đứng về phương diện sanh khởi, nghĩa là mọi sự vật hay cảm giác chỉ có sự hiện hữu trong tưởng tượng và y cứ vào một vật gì để sanh khởi (paratantra). Sự vật hiện ra không giống với nguồn gốc phát sanh ra chúng, do vậy nên có lời nói là sự không thật có của sự vật chỉ được nhận thức khi chúng được xem từ chỗ phát sanh ra chúng. Dù cho sự vật, thiện, ác, vô ký hay ba giới, hay các tâm và tâm sở, chỉ có một đời sống tưởng tượng, nhưng chúng cũng khởi lên từ các nhân và các duyên, nghĩa là chúng phải y nơi các pháp khác mà sanh khởi, và do vậy chúng không thể nói là thật sự hiện hữu, vì một sự vật thật có luôn luôn như vậy, không phải y vào nhân và duyên. Tập Lankàvatàra nói một cách tóm tắt như sau: Mọi sự vật phát sanh từ một căn bản nào là duyên khởi hay y tha khởi (yadasrayàlambanàt pravartate tat paratantra). Asanga phân tích paratantra như sau:

Tướng của paratantra là abhùtapankalpah (vọng tưởng) về chủ thể (gràhaka=năng trí) và vật thể (gràhya= sở tri).

C- Parinispanna (Viên thành thực)

Loại thứ ba, Parinispanna, thuộc về Paramàrtha (Chân đế) hay Tathatà (như thực tánh). Như hư không, sự thật này thuần nhất (nghĩa là ekarasa= nhất vị), trong sạch và không biến hoại, Parinispanna-svabhàva (Viên thành thực tự tánh) gọi là Paramàrtha vì là vị trí cao nhất, từ đó nhìn xuống các sự vật y tha khởi. Trong nghĩa này, cũng có thể gọi Dharmatà=Pháp nhĩ như thị, hay nói một cách khác, tối thượng tiềm tàng trong thế giới hiện tượng. Tập Siddhi nêu rõ Parinispanna được gọi như vậy vì hoàn toàn không bị biến hoại. Nếu so sánh với Paratantra thời Parinispanna, tức là Paratantra nhưng hoàn toàn không có phân biệt giữa chủ thể và vật thể, hai pháp sau này chỉ do tâm trí tưởng tượng và vì vậy không thật sự hiện hữu. Do đó, Parinispanna được xem là paratan tra, trừ parikalpita.

Hai sự thật trong Tiểu thừa

Từ những biện luận tóm tắt kể trên, chúng ta thấy rõ Paramàrtha của các nhà Trung quán và Parinispanna của các nhà Duy thức nêu rõ sự thật theo quan điểm của những vị này. Chấp nhận sự thật này là sự thật độc nhất, các vị này loại tất cả các pháp khác vào trong thế giới không thật có, gọi chúng là Samvrti hay Parikalpita, nhưng vẫn xem các pháp Tục đế sanh diệt do các nhân duyên chi phối. Nói một cách khác, các pháp Tục đế chịu sự chi phối của định luật nhân quả, luật pratìtya-samutpàda của các Phật tử nói chung và paratantra của phái Duy thức nói riêng.

Các nhà Tiểu thừa cũng dùng chung những danh từ với các nhà Đại thừa, và các vị này xem Thánh đế của mình là sự thật độc nhất, Paramattha (chơn đế), còn ngoài ra thuộc về Sammuti hay Tục đế. Nói tóm lại, sự thật của chúng, vì là vô ngã, sự không hiện hữu của một thực chất gì trong những sự vật ở đời, và những gì vô ngã là vô thường và đau khổ. Ngài Buddhaghosa nêu rõ sự khác biệt, nói rằng các Đức Phật dùng hai loại ngôn ngữ, giả danh và thực danh. Những danh từ như satta (hữu tình), puggala (nhân), deva (thiên) v.v... gọi là giả danh. Còn những danh từ như anicca (vô thường), dukkha (khổ), antta (vô ngã), khandha (uẩn), dhàtu (giới), àyatana (xứ), satipatthàna (niệm xứ) và sammappadhàna (chánh cần) được dùng trong nghĩa chân thực của chúng. Ngài Nàgasena giải thích rằng khi Đức Phật nói: "Ta sẽ hướng dẫn Sangha hay Sangha tùy thuộc nơi Ta", Đức Phật dùng hai danh từ Ta và nơi Ta" theo nghĩa giả danh chứ không phải là thực nghĩa. Ledi Sadaw giải thích Sammuti-sacca (Tục đế) như những lời tuyên bố mà sự ứng dụng phổ thông xem là thực và chống với những gì "mâu thuẫn và không trung thực trong lời nói". Còn Paramatthasacca là những gì xứng hợp với bản tánh của sự vật và không tùy thuộc vào ý kiến hay sự ứng dụng. Như một ví dụ, Ngài nêu rõ khi nói rằng: "Có một linh hồn", lời nói này đứng về tục đế thì đúng còn đứng về chân đế thì sai, vì theo chân đế, không có linh hồn nào cả. Chân đế là sự thật đúng đắn trong mọi trường hợp và hoàn cảnh, và không tùy thuộc giá trị của mình vào sự ứng dụng hay ý kiến phổ thông. Chủ trương của các vị Tiểu thừa là một danh từ được gán cho những pháp hữu vi; danh từ ấy thuộc về tục đế. Ví dụ như khi các bánh xe, thùng xe và các bộ phận

khác của một cỗ xe họp lại theo một thứ tự đặc biệt nào, tất cả sự vật nhóm lại được gọi với danh từ là một cỗ xe. Danh từ "cỗ xe" như vậy tùy thuộc về tục đế. Nếu vật hữu vi nghĩa là cỗ xe được chia thành từng bộ phận, như vậy không còn gọi là cỗ xe khi được phân chia. Do đó, những sự vật, cuối cùng đạt được nhờ chia chẻ phân biệt như vậy, sẽ là những cá thể độc nhất chân thực. Chúng không thay đổi và mang cùng một danh từ trong tất cả thời, tại tất cả chỗ và dưới mọi trường hợp. Theo các nhà Tiểu thừa, tất cả những phần tử tối hậu tạo một loại hữu tình hay sự vật là thật có, và khi nói thành đến chúng, chúng ta có thể gọi là chân đế hay những sự thật tối hậu. Các Dhàtu hay Àyatàna, Satipatthàn hay Sammappadhàna, đều là những danh từ dùng theo nghĩa chân đế.

Tập Kosa (vi, 4) giải thích hai sự thật hồi sai khác. Tập này nói, những sự như cái ghe và áo quần, sau khi bị tiêu hủy, không còn được gọi cùng một tên như trước. Sự vật như nước hay lửa cũng vậy, khi được phân tích chia chẻ sẽ tiêu thành một số phần tử và không còn được gọi là nước và lửa như trước. Do vậy sự vật, sau khi phân tích, được tìm thấy là biến đổi, sự vật được gán cho danh từ tục đế. Những danh từ trình bày những tư tưởng, ý nghĩa tạm thời, không thường còn, được gọi là Samvrtisatyas (Tục đế). Còn những Paramàrthasatyas (Chơn đế) là những danh từ trình bày những ý nghĩa, tư tưởng không thay đổi, dù cho sự vật có bị tiêu hủy, phân tích hay không. Ví dụ danh từ rupa (sắc), dù chúng ta có chia chẻ sắc thành nguyên tử hay loại mùi vị và các đặc tánh khác khỏi sắc, nhưng ý nghĩa về thực tánh của rùpa vẫn tồn tại. Cũng vậy, người ta nói đến vedanà (thọ); Những danh từ ấy gọi là Chân đế.

Nhưng những Chân đế của Tiểu thừa, như chúng ta đã thấy, bị các nhà Đại thừa liệt vào hàng Tục đế. Những gì theo các nhà Tiểu thừa là thực có, như Thánh đế và lý Duyên khởi là không thật có, thuộc Tục đế, theo các nhà Đại thừa.

CHƯƠNG IV

NHỮNG GIAI ĐOẠN TRÊN CON ĐƯỜNG TIẾN TRIỂN TÂM LINH

Sự sai biệt giữa Tiểu thừa và Đại thừa, như đã được xem, xoay xung quanh quan điểm đệ nhất nghĩa đế. Theo Tiểu thừa, đệ nhất nghĩa đế là Pudgala-sùnyatà (Nhân không), còn theo Đại thừa, thì cả Pudgalasùnyatà và Dharma-sùnyatà (Pháp không). Sự sai khác này cũng rất rõ ràng trong những giai đoạn trên con đường tu hành do hai học phái này vạch ra. Các nhà Tiểu thừa công nhận có bốn giai đoạn gọi là Sotàpatti (Dự lưu), Sakadàgàmi (Nhất lai), Anàgàmi (Bất lai) và Arahatta (A-la-hán) và nêu rõ những quả chứng một người tu hành thành đạt, khi đi từ giai đoạn này đến giai đoạn khác, và cuối cùng chứng được toàn tri mà theo các nhà Tiểu thừa giống với toàn tri của chư Phật. Các nhà Đại thừa cũng vậy, công nhận có 10 giai đoạn (theo Bodhisattvabhùmi, Bồ-tát địa) trên con đường tiến triển tâm linh, mà một vị Bồ-tát phải trải qua để giải thoát hoàn toàn và thành Phật.

Vì các nhà Đại thừa chủ trương phải quán Dharma-sùnyatà mới giác ngộ hoàn toàn và quán Pudgalasùnyatà sẽ đưa người tu hành đến những quả chứng cao hơn và cuối cùng chứng được Pháp không. Vì vậy các nhà Đại thừa chia những giai đoạn tu hành của mình thành hai phần. Phần đầu gồm có sáu địa đưa người tu hành chứng được Nhân không. Phần thứ hai, gồm bốn địa sau giúp

chứng được Bồ đề cứu cánh tức là Pháp không hay Pháp bình đẳng tánh (Dharmasamatà). Như vậy, phần đầu thỏa mãn chí nguyện của vị Tiểu thừa và tương đương với 4 giai đoạn tu hành Tiểu thừa, còn phần thứ hai vượt ngoài tầm các nhà Tiểu thừa vì các vị này không chấp nhận Dharmasamatà.

Đây là vị trí tương đương giữa Tiểu thừa và Đại thưa về những giai đoạn trên con đường tiến triển tâm linh của hai học phái. Nhưng chúng ta cần thêm vào nhiều đặc tánh sai biệt khác mà các nhà Đại thừa nhắc đi nhắc lại nhiều lần, vì mục đích của các nhà Đại thừa không phải chỉ lo hạnh phúc và giải thoát cho mình mà còn phải giúp vô lượng chúng sanh đau khổ được hạnh phúc và thoát khỏi mọi đau khổ thế gian dù phải hy sinh thân mạng và công đức tu hành của mình. Do vậy, khi giải thích chi tiết các quả chứng cần thiết cho một địa (bhùmi), các tác phẩm nêu rõ những tiến triển mà một vị Bồ-tát chứng được về Àsaya (khuynh hướng), Upadesa (Luận nghi), Prayoga (Tạo tác), Upastambha (chỉ trì), và Kàla (thời gian), cũng như về Àhàra (thực), Linga (Căn tướng) và Nimitta (tướng) (Bodhisattvabhùmi, tr.2) Nếu những đặc tướng thêm vào của Đại thừa về sáu địa đầu để ra ngoài, thời chúng ta có thể xem sự diễn tả 6 bhùmi đầu chỉ là một hình thức phạm ngữ hóa của những đoạn văn Pàli nói đến các Thánh quả. Do vậy, Đại thừa thiết thực thêm vào chỉ có bốn địa sau, tức là Dùrangamà (Viễn hành địa), Acalà (Bất động địa), Sàdhumati (Thiện huệ địa) và Dharmameghà (Pháp vân địa).

Văn học về vấn đề này

Nói đến văn học về vấn đề này, văn học Pàli không có tác phẩm nào đặc biệt nói đến những giai đoạn đưa đến

Thánh quả. Vấn đề được đề cập đến rải rác trong kinh điển Pàli cũng như trong một vài tác phẩm Sanskrit của Nhất thế hữu bộ. Ngài Buddhaghosa trình bày những thứ bậc tu hành trong tập Visuddhimagga. Ngài chia thành ba đoạn, đoạn thứ nhất nói về Sila (giới), nhờ giữ giới một cách hoàn toàn mà chứng được hai giai đoạn Sotàpatti và Sakadàgàmi (Dự lưu và Nhất lai). Đoạn thứ hai nói đến Citta (tâm) hay Samàdhi (Định), nhờ tu định mà chứng giai đoạn thứ ba là Ànàgàmi (Bất lai). Đoạn thứ ba nói đến Pannà (Huệ) đưa người tu hành chứng được Thánh quả cuối cùng là A-la-hán quả hay giải thoát hoàn toàn (Vis. M. tr. 6). Vasubandhu đề cập đến những "giai đoạn" trong tập Abhidharmakosa (VI, tr.34) và phần lớn như chúng ta sẽ thấy sau, ủng hộ những đoạn văn của tác phẩm Pàli.

Trong văn học Đại thừa, rất ít có tác phẩm đặc biệt nói đến những thứ bậc tu hành, nhưng có rất nhiều đoạn văn đề cập một cách ngẫu nhiên những giai đoạn tiến triển tâm linh trong những tác phẩm phần lớn nói đến những Bhùmi (Địa). Tác phẩm quan hệ nhất và rõ ràng nhất là tập Dasabhùmikàsàstra (Thập địa kinh luận), một trong chín tác phẩm kinh điển được Phật giáo Nepal công nhận. Các tác phẩm quan trọng thứ hai là quyển Bodhisatta-bhùmi và Madhyamakàvatàra, cả hai đều theo tập Dasa-bhùmikàsàstra với một vài sai khác nho nhỏ. Về những tác phẩm đề cập đến các Bhùmi một cách gián tiếp, chúng ta nói đến các tập Lankàvatàra, Sùtràlankàra và những tác phẩm tương tự. Tập Prajnàpàramità (Bách thiên tụng và Nhị vạn ngũ bách thiên tụng) để một chương hoàn toàn nói đến các bhùmi nhưng cũng không quên tuyên bố về phương diện Đệ nhất nghĩa đế, các Địa này cũng không thật có và chỉ thuộc Tục đế. Tập Nhị vạn ngũ bách thiên

tụng có một đặc tánh riêng. Khi nói đến các phương pháp tu hành mà một vị Bồ-tát phải tu tập theo Prajnàpàramità (Bát nhã Ba-la-mật), có đề cập đến nhiều quả chứng bằng cách dùng nhiều danh từ phổ thông giữa các nhà Tiểu thừa như Kulankula (Hữu thượng phẩm), Ekavìcika (Đoạn nhất quan), Sotàpanna (Dự lưu).

Tập Satasàhasrikà (Bách thiên tụng) nói đến một danh sách mười Địa tiểu thừa, không thấy dùng trong các tác phẩm Pàli. Các địa ấy như sau: Suklavipasyanà hay vidarsanà bhùmi (Càn huệ địa), Gotrabhùmi (Tánh địa), Astamakabhùmi (Bát nhân địa), Darsanabhùmi (Kiến địa), Tanubhùmi (Bạc địa), Vìtaràgabhùmi (Ly dục địa); Krtàvìbhùmi (Dĩ biện địa). Pratyekabuddhabhùmi (Chi phật địa), Bodhisattvabhùmi (Bồ-tát địa) và Buddhabhùmi (Phật địa). Những danh từ nêu rõ những thứ bậc chứng đạt được. Hai địa đầu nói đến Tiền dự lưu. Địa thứ ba, thứ tư nói đến Dự lưu đạo và Dự lưu quả, nghĩa là khi người tu hành còn trong Darsanamàrga (Kiến đạo vị). Địa thứ năm nói đến Sakadàgàmi (Nhất lai), trong ấy ràga, dvesa và moha (tham, sân, si) được giảm thiểu tối đa (tanutva). Địa thứ sáu nói đến Bất lai, khi ba phiền não trên được trừ diệt hoàn toàn. Địa thứ bảy nói đến giai đoạn A-la-hán, khi người tu hành đã làm những gì phải làm, do vậy một vị A-la-hán còn được xem là vị đã làm những việc phải làm (Sở tác dĩ biện: Krta Krtya). Địa thứ 8, thứ 9 và thứ 10, nghĩa đã tự rõ không cần phải giải thích.

Chúng ta cần phải để ý, các địa trong các tập Bát nhã Ba-la-mật giản dị hơn tập Dasabhùmikasùtra và rất có thể đại diện cho một giai đoạn trong lịch trình tiến hóa của quan niệm Bhùmi, đứng giữa tập Mahàvastu và Dasabhùmikasùtra. Đoạn văn nói về Bhùmi trong tập Mahà-

vastu hình như là sớm nhất, các tên được dùng chưa được mọi người chấp thuận. Từ những danh từ được trong tập Bodhisattavabhùmi, hình như các tác giả viết về Bhùmi xem tập này như là một biệt tài văn chương đã tạo ra những danh từ nêu rõ những đặc tánh một vị Bồ-tát đã chứng được trong một giai đoạn đặc biệt. Đoạn văn diễn tả các địa trong tập Mahàvastu rất sơ lược và không chứa những chi tiết quan hệ và cần thiết theo quan điểm Đại thừa. Trái lại, tập này có đề cập đến những giới cấm luật tạng mà một vị Bồ-tát cần phải gìn giữ, nếu không thì không thể tiến bộ và đưa đến sa đọa vào giai đoạn thấp kém hơn. Trong những đoạn nói đến ba địa đầu có tìm thấy một vài dấu tích diễn tả trong tập Dasabhùmikasùtra, nhưng trong bảy địa kế tiếp, nhất là trong bốn địa sau, thật không có gì đặc biệt trừ những tên các Đức Phật và các vị Bồ-tát đã chứng ngộ các thứ bậc ấy. Như vậy rõ ràng tác giả Mahàvastu còn có một quan niệm rất mơ hồ về bhùmi, vị này muốn điền vào các khoảng trống những đời sống ly kỳ của các vị Bồ-tát và những tên tưởng tượng của các Đức Phật.

Để tiện so sánh giữa các giai đoạn Tiểu thừa và Đại thừa, chúng ta sẽ theo tập Dasabhùmikasùtra, và nêu rõ trong nhiều chỗ, những đoạn dị đồng với tập Bokhisattvàbhùmi và Madhymakàvatàra, và chú thích thêm những đoạn văn ở tập Mahàvastu và Prajnàpàramità. Trong những giai đoạn Tiểu thừa, chúng ta dựa vào những danh từ Pàli và bổ túc vào nếu cần thiết với những đoạn trong tập Kosa.

NHỮNG GIAI ĐOẠN TIỀN BHÙMI

Tiền Bồ-tát hay tiền Dự lưu vị

(Prthagjana đến Àrya = Phàm phu vị đến Thánh vị)

Bổn phận khó khăn nhất của một người tu hành Tiểu thừa và Đại thừa là sự thành tựu những điều kiện để đi từ địa vị Prthagjana (phàm phu) đến địa vị một Àrya (bậc Thánh). Các vị Đại thừa đòi hỏi phải phát Bodhicitta (Bồ đề tâm), trước khi được phép bắt đầu thực hành các Bhùmi, còn các nhà Tiểu thừa chủ trương phải hiểu Tứ đế và tin tưởng vào giáo lý Đức Phật. Nói một cách khác, cần phải thành tựu 15 Sát-na của Darsanamàrga (Kiến đạo) để có thể nhập theo giòng suối hướng đến Thánh quả tức là Bát chánh đạo.

Về giai đoạn tiền Bồ-tát vị, chúng ta không gặp trong tập Bát nhã Ba-la-mật hay các tác phẩm Đại thừa khác, một ý kiến tổng quát nói rằng một chúng sanh đã làm nhiều thiện nghiệp (avaropitakusalamùla), hầu hạ nhiều Đức Phật quá khứ (pùrvajinakrtàdhikàra), và có nhiều kalyà-namitras (Thiện hữu tri thức) thời thế nào cũng chứng Bồ đề. Hơi sai khác một chút, tập Sùtràlankàra nói rằng một chúng sanh phát Adhimukti (tín, nguyện) trải qua nhiều kiếp, làm rất nhiều công đức tràn đầy như nước biển đại dương, đã được thanh tịnh nhờ giữ Bồ-tát giới, trở thanh đa văn nhờ học các Sàstra (luận), khiến cho tâm nhu nhuyến và uyển chuyển, một chúng sanh như vậy có quyền tinh tấn tu bhàvana (thiền quán) và thọ hưởng lợi ích những lời dạy của Đức Phật.

Adhimukticaryàbhùmi: Niệm hành địa

Chính trong tập Madhyamakavatàra mà chúng ta tìm thấy một giai đoạn tiền Bồ-tát gọi là Adhimukticaryà-

bhùmi được đề cập đến. Tập Madhyamakàvatàra trích dẫn kinh Ratnameghasùtra nói rằng địa của một vị Bồ-tát tương lai được đặt trước Bhùmi thứ nhất và gồm rất nhiều adhimukti (phát nguyện). Vị ấy là Bồ-tát tương lai vì chưa phát Bồ đề tâm. Cho nên vị này được xem là ở trong Adhimukticaryàbhùmi (Niệm hành địa), nghĩa là nguyện thành Phật nhờ theo giáo lý Đại thừa. Sau khi nghe thuyết pháp hay những lời tán thán và diễn tả những uy lục của một Đức Phật, vị này thoáng qua phát nguyện thành Phật. Trừ phi và khi nào lời nguyện này an trú vĩnh viễn trong nội tâm, vị này chưa có thể xem là có Bồ đề tâm và trở thành một vị Thánh, một vị Bồ-tát.

Tập Bodhisattvabhùmi lại càng nói rõ hơn về tiền Bồ-tát địa này; danh từ chuyên môn được dùng là Prakrti-caryà (Bổn tánh hành), giai đoạn này được chia làm hai, Gotravihàra (Tánh trú) và Adhimukticaryàvihàra (Niệm hành trú). Hai giai đoạn này không thể gọi là Bhùmi (Địa). Vì vậy tập Dasabhùmi kasùtra và các tập khác bàn về địa không nói đến hai giai đoạn này trong danh sách Bhùmi của chúng. Chúng nói đến các đặc tánh cần thiết trong giai đoạn tiền Bồ-tát nhưng không gọi hai giai đoạn này là tiền Bhùmi như tập Bodhisatvtabhùmi.

Sotravihàra (Tánh trú) được tả như sau trong tập Bodhisativabhùmi: một người được gọi là gotra stha, nghĩa là tự tánh thuộc về một quý tộc chúng sanh, đầy đủ đức tánh mục đích cao đẹp và thiện phát của một vị Bồ-tát. Các đức tánh được biểu hiện ngay qua cử chỉ hồn nhiên của vị này. Vị này bắt đầu làm những hạnh lành một cách tự nhiên, không cần ai khuyên nhủ, một cách khá sáng suốt và với lòng từ ái. Vị này đầy đủ chủng tử về Buddhadharma (Phật pháp) và không thể làm điều ác,

chứ không nói đến các vô gián tội (ànantanya). Sotravihàra làm căn nhân (hetumàtra) cho 11 vihàra khác, giúp người tu hành tinh tấn để đạt các bhùmi khác nhưng không thể đưa xa hơn nữa.

Adhimukticaryàvihàra là tên ghi cho những sự cố gắng đầu tiên của một vị Bồ-tát để phát Bồ đề tâm. Tại địa này, vị Bồ-tát mới thật sự bắt đầu đi trên con đường tới Tathàgatavihàra (Như lai trú), còn trong gotravihàra thì chỉ mới sơ phát tâm mà thôi. Khi làm xong bổn phận của Adhimukticaryà, vị này được xem là đã làm xong những bổn phận chuẩn bị cho Địa thứ nhất là Pramudità (Hoan kỷ địa). Trong Adhimukticaryàvihàra, một Bồ-tát thực hành Bhàvanà (Tu chỉ quán) một cách có giới hạn và không thể gìn giữ những gì tu chứng được. Vị này chỉ cố gắng để tu Nirnimitta-bhàvanà (Vô tướng quán tưởng). Vị này chứng được Pratisankhyànabala (Trạch lực) và cố gắng làm bổn phận một vị Bồ-tát với Pratisam-khyàna-prajnà (Trạch huệ), chứ không phải với Tanmàyatà (thể nhập). Chưa có Bodhisattvabhàvanà (Bồ-tát quán tưởng), khiến cho an trú và bất thối, chưa vượt khỏi năm sự sợ hãi về mạng sống, phỉ báng, chết, ác thú và đại chúng chỉ trích. Với Pratisamkhyà (Trạch lực), vị này cố gắng làm thiện sự cho các loài hữu tình, chứ không phải do lòng từ bi hồn nhiên. Đôi khi, vị này giải thích một cách sai lạc, làm những hạnh không được thích nghi và quá chú tâm về các món cúng dường. Vị này có thể có lòng tin (sraddhà) nhưng không có trí huệ nội tâm, có srutamayì và cintàmyì prajnà (Văn huệ và Tư huệ) một cách có giới hạn, nhưng nhiều khi cũng lệch lạc. Vị này theo Bồ-tát đạo hết sức khó khăn, với độn huệ (dhandha-abhijnà) và không phát tâm Bồ đề một cách mạnh mẽ. Đôi khi, vị này

quên những chánh phương tiện để tu hành và quên cả lời Phật dạy. Nhiều lúc, vị này thuyết pháp một cách cẩu thả và không được kết quả như ý muốn. Nhiều khi, vị này quên hướng tâm về Bồ đề và mất hết tinh tấn giữ Bồ-tát giới và phụng sự chúng sanh. Thỉnh thoảng, chỉ biết tìm hạnh phúc cho mình, dù cho sau khi suy tư, cũng lại tìm hạnh phúc cho kẻ khác. Nhiều lần tự nhận thấy khuyết điểm của mình nhưng thiếu nghị lực để cải tiến. Vị này ưa giảng dạy Bồ-tát pháp nhưng nhiều khi phát sợ hãi trước trách nhiệm vô lượng vô biên của chúng. Vị này không đầy đủ tất cả Bodhipaksika-dharma (Pháp trợ đạo). Đó là những đặc tánh khiến chúng ta có thể phân biệt những ai đã vào được trong Adhimukticaryàbhùmi (Niệm hành địa).

Ý chính trong giai đoạn chuẩn bị này là sự hiện diện của những chúng sanh có đầy đủ những Kusalamùlas (thiện căn) để có thể thành Phật. Những chúng sanh này được gọi là gotrasthà. Cũng như những người con vua khác người con thường dân vì những đặc tánh, cử chỉ và sở nguyện của mình, cũng vậy những chúng sanh nào có Phật chủng sẽ được biết nhờ những bản tánh cao thượng đặc biệt của mình.

Tập Dasbhùmikasùtra (tr.11) cho chúng ta nhiều chi tiết về giai đoạn tiền Bồ-tát có khác nhiều với tập Bodhisattvabhùmi. Một vài chi tiết ấy như sau: Các vị ấy phát Bồ đề tâm; sau khi chất chứa nhiều công đức, thực hành những hạnh đã được quy định, kính lễ nhiều Đức Phật, đầy đủ những đại nguyện thanh tịnh và cao thượng, và luôn luôn duy trì tâm niệm từ bi. Các vị này luôn luôn chứng được Phật trí, mười lực, bốn vô số úy (Vàisàradyas), chứng được bình đẳng tánh của mọi pháp, cứu tất cả

chúng sanh thoát khỏi khổ đau, chứng đạt mọi loại trí tuệ và làm cho trong sạch các Buddhaksetra(Phật sát).

Những đoạn trích dẫn này diễn tả tâm niệm phân vân của một người muốn phát Bồ đề tâm. Chính do sự phát Bồ đề tâm mà một người thoát khỏi phàm phu tánh và trở thành bậc Thánh trên giòng sông hướng đến giải thoát. Bodhicitta (Bồ đề tâm) tóm lại là lời tâm nguyện của một chúng sanh muốn trở thành Phật và chứng được mọi đức tánh và nguyện lực của một Đức Phật. Tập Bodhicaryà-vatàra chia Bồ đề tâm thành hai phần, Bodhipranidhicitta (Bồ đề nguyện tâm) và Bodhiprasthànacitta (Bồ đề trú tâm) (?). Tâm đầu chỉ là một tâm nguyện muốn thành Phật cứu khổ chúng sanh, nhưng không nghĩ đến một cách chín chắn những hy sinh cao cả và những đức tánh cần thiết khác. Tâm thứ hai thuộc về đại nguyện gìn giữ Bồ-tát giới và cố gắng tạo nhiều thiện quả. Tâm đầu có thể so sánh với một bộ hành nghĩ đến việc đi sang một nước khác, còn tâm thứ hai ví như một bộ hành đã bắt đầu lên đường để đi đến mục tiêu của mình. Khi nào một ai phát Bồ đề tâm, người ấy có quyền làm những bổn phận thuộc về Bhùmi (Địa) thứ nhất.

Quan niệm Tiểu thừa về giai đoạn tiền Dự lưu

Chúng ta tìm thấy trong những tác phẩm Tiểu thừa một sự diễn tả tỉ mỉ về những đức tánh cần thiết để chuyển từ phàm phu vị qua Thánh vị. Như những lời tuyên bố đại cương trong tập Prajnàpàramità về những thiện căn quá khứ củ các vị Bồ-tát, chúng ta tìm thấy trong các tác phẩm Pàli nhiều đoạn về công đức quá khứ của một người muốn xuất gia hay tinh tấn tu hành. Phần nhiều, những đoạn này được đề cập đến trong những đoạn khi Đức Phật giáo hóa chúng sanh, khi Ngài tìm hiểu thiện căn của những vị

nào mà Ngài muốn hóa độ. Đoạn thường nói đến như sau: *"Satthàpaccusakàle lokam volokento imassa kulaputtassa upabissayam addasa"* (đức Thế Tôn, buổi sáng sớm, nhìn xung quanh thế giới và thấy thiện căn của người ấy). Câu này nghĩa là sự ích lợi thiết thực của bài thuyết pháp không phải ai cũng thọ hưởng được. Chỉ có những ai mà thiện nghiệp đưa họ lên một giai tầng khá cao mới có thể hưởng được những lợi ích của các bài thuyết pháp. Có rất nhiều trường hợp trong các tác phẩm Pàli, nói đến những thiện căn cần phải có trước mới khiến một người chứng được Dự lưu sau khi chỉ nghe một bài thuyết pháp. Cũng có những chúng sanh trở thành Nhất lai, Bất lai, A-la-hán hay Độc giác vì những thiện nghiệp chất chứa đời trước. Hàm ý trong những trường hợp này là những vị này trong đời quá khứ đã từ trần, sau khi chứng được quả Thánh hay những đức tánh tương đương, đã xảy ra trước những quả chứng được trong đời này. Các nhà Tiểu thừa chủ trương rằng một Puthujjana (phàm phu) phải có một số thiện căn trước khi mong được thành một bậc Thánh (àrya), ví dụ như Srotà-panna (Dự lưu).

Một Puthujjana được định nghĩa trong tập Majjhima Nikàya như một vị còn bị mê lầm chi phối, tưởng rằng có "Ngã" và "Ngã sở", và nghĩ rằng mình có rùpa (sắc), vedanà (thọ) v.v... Vì không biết chánh pháp, người này khỏi tham ái đối với sự vật cần phải xa tránh và do vậy tạo ra vàtăng trưởng các àsavas (lậu hoặc) về Kàma (Dục), Bhava (Hữu) và Avijjà (Vô minh) (tr.7, 239). Tập Puggala pannatti (tr.12) chỉ nói một phàm phu là một người chưa trừ được ba samyojana (kiết sử) hay không cố gắng trừ chúng. Tập Patisambhidàmagga (I, tr.63, 64, 94) nói rằng các puthujjana đang cố gắng trở thành bậc Thánh, muốn

thản nhiên đối với các Sankhàrà (Hành) bằng cách xem chúng là vô thường, khổ và vô ngã, nhưng sự thản nhiên này không được lâu dài trong tâm trí và nhiều khi trở thành khó chịu cho các vị ấy.

Giai đoạn thứ hai của Puthujjana là Gotrabhù (chuyển tánh), nhiều khi tương đương với gotravihàra của tập Bodhisattvabhùmi. Gotrabhù đaiï diện cho giai đoạn cuối cùng của một puthujjana, vì một người trở thành gotrabhù khi vị này xứng đáng bắt đầu làm những bổn phận để trở thành vị Thánh. Tập Patisambhidàmagga (K, tr.66-8) xem Gotrabhù không những là một giai đoạn tiền Dự lưu mà còn chỉ cho một hạng người đang hướng đến A-la-hán quả và có thể đã chứng được một trong tám Magga và Phala (Đạo và quả). Cũng vậy tập Abhidhamatthasangaha (Comp. of Phi, tr.67-71) đặt giai đoạn Gotrabhù sau Patipadànànadassanavisuddhi (hành tri kiến thanh tịnh) và Vutthànagà- minivipassanànànam (khởi xuất chỉ quán trí) và xem Gotrabhù thành một bậc Thánh nghĩa là một Sotàpattimaggattha. Trong hai tác phẩm kể sau cùng, Gotrabhù chỉ cho những người trên con đường chứng được A-la-hán quả và như vậy là chứng được một trong ba vị Dự lưu, Nhất lai, Bất lai. Tuy vậy tập Anguttara Nikàya (IV, 378) và Puggalapannatti (tr.14) không xem Gotrabhù là bậc Thánh và như vậy xem Gotrabhù là một giai đoạn tiền Dự lưu.

Những vị ở giữa Gotrabhù và Sotàpanna (nghĩa là Sotà-pattiphalapatipanna: Dự lưu quả hướng) được chia làm hai hạng gọi là Saddhànusàrì (Tùy tín hành) và Dhammà-nusàrì (Tùy pháp hành). Cả hai vẫn còn thực hành Darsanamàrga (kiến đạo). Theo tập Kosa, hạng đầu thuộc về độn căn, hạng thứ hai thuộc về lợi căn. Tùy tín hành là

những vị theo chánh pháp, do lòng tin vị đạo sư hướng dẫn hay nói một cách khác, các vị này tu các niệm xứ v.v, và cố gắng chứng Tuệ, nhờ có người khác dắt dẫn, khuyên bảo. Còn các vị Tùy pháp hành là những vị tự tu các pháp Trợ đạo nhờ học hỏi kinh điển (dvàdasàngà = 12 bộ kinh). Tập Pugglapannatti chỉ nói trong những vị tu hành để chứng quả Dự lưu, những vị nào có Tín căn thù thắng thì gọi là Tùy tín hành; những vị nào có Tuệ căn thù thắng thì gọi là Tùy pháp hành. Hạng thứ nhất, khi chứng được quả Dự lưu, được gọi là Saddhàvimutta (Tín giải thoát) và hạng thứ hai được gọi Ditthippatta (Kiến đắc nhân). Sự sai khác độc nhất giữa hai hạng này là hạng đầu trừ diệt được một vài àsava (lậu hoặc) nhưng không nhiều bằng hạng thứ hai. Vì rằng, trên con đường tiến tới Niết bàn, có: (i) hai Dhuras (hành, trách nhiệm): - Saddhà (Tín) và Pannà (Huệ), (ii) hai Abhinivesa (Chấp trì): - Samatha (chỉ) và Vipassanà (Quán), và (iii) hai Sisas (đầu): - Ubhatobhàgavimutta (Câu phần giải thoát) và Pannàvimutta (Huệ giải thoát).

Những vị thực hành theo Pannàdhura và Samathàbhinivesa được gọi là Dhammanusàr trong giai đoạn Dự lưu đạo (Sotàpattimagga), Kàyasakkhì (Thân chứng nhân) trong sáu giai đoạn kế tiếp và Ubhatobhàgavimutta trong giai đoạn A-la-hán; những vị thực hành theo Pannadhura nhưng trừ Vipassanàbhinivesa được gọi là Dhammànusàri trong giai đoạn Dự lưu đạo, Ditthippatta trong 6 giai đoạn kế tiếp và Pannàvimutta trong giai đoạn A-la-hán; những vị thực hành theo Saddhàdhura và Samathàbhinivesa được gọi là Saddhànusàrì trong giai đoạn Dự lưu đạo; Kàyasakkhì trong sáu giai đoạn kế tiếp, và Ubhatobhàgavimutta trong giai đoạn A-la-hán; những vị thực

hành theo Saddhàdhura, trừ Vipassanàbhinivesa, được gọi là Saddhànusàrì trong giai đoạn Dự lưu đạo, Saddhàvimutta trong sáu giai đoạn kế tiếp và Pannàvimutta trong giai đoạn A-la-hán.

Những vị được gọi là Tùy tín hành hay Tùy pháp hành đạt giai đoạn thứ hai của Thánh đạo được gọi là Sotàpattiphala (Dự lưu quả), và cũng gọi là Sattakkhattuparama (Cực thất phản sanh). Cũng được nói đến những đặc tánh cần phải có để trở thành một vị Dự lưu. Trong tập Samyuttanikàya, Ngài Xá Lợi Phất hỏi Ngài A Nan: "Bao nhiêu pháp cần phải bỏ đi và bao nhiêu pháp cần phải chứng đạt để trở thành một Sotàpanno avinipàtadhammo viyato sambodhiparàyano (một vị Dự lưu không còn thối đọa và nhất định chứng được Thắng tuệ)". Ngài A Nan trả lời cần phải vững tin Tam bảo, đầy đủ các giới luật được các bậc có trí tán thán và ưa thích. Những đặc tánh ấy gọi là Sotàpatiyangas (Dự lưu chi). Một người có được bốn Dự lưu chi (Sappurisasamsavà = Thiện sĩ thân cận, Saddhammasavanam = Chánh pháp thính văn, Yoniso manasikàro = Như lý tác ý, Dhammànudhammapatipatti = Pháp tùy pháp hành) sẽ thoát khỏi năm ác nghiệp là sát sanh, thâu đạo, tà dâm, nói láo và uống rượu. Tập Samyutta Nikàya cũng nói khi một Ariyasàvaka (Thánh đệ tử) biết được vị ngọt, sự nguy hiểm và con đường thoát khỏi các căn (indriya), nghĩa là lạc, khổ, hỷ, ưu và xả, vị ấy thành một Dự lưu. Trong một bài kinh liên hệ đến Anàthapindika (Cấp cô độc) bị đau bệnh, có nói rằng một phàm phu cũng phải cố gắng thực hành Bát chánh đạo cộng thêm Sammànàna (Chánh trí) và Sammàvimutti (Chánh giải thoát), kể cả 4 Dự lưu chi.

Sự thật, các Dự lưu chi chỉ là giai đoạn chuẩn bị dù rất cần thiết, để thật sự bắt đầu những hạnh đưa đến Dự lưu quả. Các bổn phận phải làm sau các Dự lưu chi là cần tăng trưởng pìti (hỷ), pàmojja (hoan duyệt), passaddhi (khinh an), samàdhi (định) và sự thực hành sáu vijjà (hay nibbedha) - bhàgiyadhammà (minh phần pháp), tức là quán niệm (anupassanà) về: (i) tánh vô thường của pháp hữu vi, (ii) khổ vì tánh vô thường, (iii) vô ngã của sự vật, (iv) đoạn, (v) vô tham, và (vi) diệt (nirodha).

Các tập Nikàyas không đi sâu vào chi tiết về sự cố gắng của người tu hành trong giai đoạn Dự lưu để hiểu tánh vô thường, khổ và vô ngã hay bốn Thánh đế. Trong tập Dìghanikàya, chỉ nói một cách sơ lược có bốn trí về Khổ, Tập, Diệt và Đạo. Tập Patisambhidàmagga có giải thích bốn Trí này và nói một người: "biết tìm tòi, nghiên cứu, hiểu rõ, phân tích v.v... cả bốn sự thật này mới được xem là hiểu hết bốn sự thật. Vấn đề này được tập Kosa đặc biệt nghiên cứu và có thể tóm tắt ở đây. Có hai Màrgas (Đạo), Darsana (Kiến) và Bhàvanà (Tu). Tu đạo bắt đầu với giai đoạn cuối cùng của kiến đạo. Kiến đạo có đến 16 Ksana (sát-na) biết sự thật, phân ra như sau:

1) Duhkhe dharmajnànaksànti (Khổ pháp trí nhẫn)

2) Samudaye (Tập pháp trí nhẫn)

3) Nirodhe (Diệt pháp trí nhẫn)

4) Màrge (Đạo pháp trí nhẫn)

(Do tín mới biết sự vật ở Dục giới là đầy Dukkha, bị Samudaya và Nirodha chi phối, và cũng có con đường Màrga đưa đến sanh và diệt của sự vật).

5) Duhkhe dharmajnàna (Khổ pháp trí)

6) Samudaye (Tập pháp trí)

7) Nirodhe (Diệt pháp trí)

8) Màrge (Đạo pháp trí)

(Thật sự đã chứng được sự vật ở Dục giới là đầy Dukkha, bị Samudaya và Nirodha chi phối, và cũng có con đường Màrga đưa đến sanh và diệt của sự vật).

9) Duh khe anvayajnàna ksànti (Khổ loại trí nhẫn)

10) Samudaye (Tập loại trí nhẫn)

11) Nirodhe (Diệt loại trí nhẫn)

12) Màrge (Đạo loại trí nhẫn)

(Do trí mới biết sự vật ở Sắc giới và Vô sắc giới là đầy Dukkha, bị Samudaya và Nirodha chi phối, và có con đường Màrga đưa đến sanh và diệt của sự vật).

13) Duhkhe anvayajnàna (Khổ loại trí)

14) Samudaye (Diệt loại trí)

15) Nirodhe (Diệt loại trí)

16) Màrge (Đạo loại trí)

(Thật sự đã chứng được sự vật ở Sắc giới và Vô sắc giới là đầy Dukkha, bị Samudaya và Nirodha chi phối, và cũng có con đường Màrga đưa đến sanh và diệt của sự vật).

Tập Kathàvatthu nêu rõ những giai đoạn tiến triển tương tự của một Srotàpattiphala-pratipannaka trong khi vị này đang ở trong Darsanamàrga (Kiến đạo).

Nhờ Dukkhadassana, vị này bỏ một phần nào, chưa được hoàn toàn, thân kiến, nghi và giới cấm thủ và những phiền não liên hệ.

Nhờ Samudayadassana, vị này hoàn toàn bỏ thân kiến, nhưng nghi và giới cấm thủ và các phiền não liên hệ chưa được bỏ hoàn toàn.

Nhờ Nirodhadassana, vị này hoàn toàn bỏ nghi nhưng chưa bỏ hoàn toàn giới cấm thủ và các phiền não liên hệ.

Cả ba giai đoạn trên, vị này chưa thật là một vị Dự lưu hay Sattakhattuparama (Cực thất phản sanh) hay Kolankula (Gia gia) hay Ekabìgi (Nhất chủng).

Nhờ Maggadassana, vị này hoàn toàn bỏ giới cấm thủ và một phần nào các phiền não.

(Nay vị ấy là Dự lưu).

Tập Kosa cho chúng ta biết, một vị tu hành, trên con đường tiến triển theo các Ksana này được gọi là Sraddhànusàrì (Tùy tín hành), Dharmànusàri (Tùy pháp hành) hay Srotàpattiphalapratipannaka (Nhập Dự lưu quả hướng) cho đến Sát-na thứ 15. Trong Sát-na thứ 16, vị này được xem là đã an trú vào (sthita) trong Dự lưu quả và như vậy được xem là đã chứng được Catuhsatyàbhisamaya (Tứ đế hiện quán). Sự chứng quả này, hay một cách khác, sự thành tựu Darsanamàrga (Kiến đạo) khiến người tu hành thoát khỏi phiền não Avastuka (tức là Thân kiến v.v...) và trở thành một vị Thánh (Àrya), nghĩa là một người có khả năng trôi theo giòng Thánh vị Bát chánh đạo. Vị ấy không còn gọi là Tùy tín hành hay Tùy pháp hành, và được gọi là một vị Dự lưu.

Tiền Thánh vị, sự thật, định đoạt con đường tu hành về sau. Nếu chỉ mong moksa (giải thoát) và Niết bàn và chất chứa các thiện căn không cao thượng lắm như các nhà Tiểu thừa đã làm, người tu hành là một Sravaka (Thanh văn). Nếu tha thiết chứng được Phật quả để cứu độ thế giới,

nghĩa là phát Bồ đề tâm và chất chứa thiện căn của một vị xuất chúng, người tu hành ấy được gọi là một Bodhisattva (Bồ-tát).

PRAMUDITA (HOAN HỶ ĐỊA)

Người tu hành, khi tâm trí đạt được những đức tánh nói trên, đã vượt khỏi địa vị phàm phu và chắc chắn trở thành một vị Bồ-tát. Nay vị ấy được xem là thuộc gia đình của Như Lai, trở thành Anavadya (không còn bị chỉ trích) về tàn tích trong sự thọ sanh (sarva jàtivàdena), chấm dứt các đời sống thế tình, hướng đến các đời sống xuất thế, an trú vào bình đẳng tánh của vị Bồ-tát (Bodhisattva-dharmatà), thiện trú trong vị trí của vị Bồ-tát, hiểu được tánh bình đẳng, sẽ được nhận vào gia đình Như Lai trong tất cả thời, và cuối cùng sẽ thành Phật. Vị Bồ-tát như vậy, khi còn trong địa này có pràmodya (hân hoan), prasàda (tín), prìti (hỷ), utplàvanà (thượng hỷ), udagrì (cực hỷ), usi (hương thơm), utsàha (tinh tấn), và trở thành asamrambha (không có mạn), avihimsà (bất hại) và akrodhà (vô hận). Các vị jinapùtras (Phật tử) trở thành hoan hỷ khi nghĩ đến các Đức Phật, giáo pháp, những Bồ-tát hạnh và các hạnh Pàramità (Ba-la-mật). Các vị này hoan hỷ cũng vì tự biết mình ra ngoài các thế tình, gần Phật địa, Jnànabhùmi (Trí địa) và đoạn trừ những đời sống ở địa ngục và ác thú. Các vị này trở thành những ý chỉ cho mọi loài chúng sanh, luôn luôn ở trong tầm nhãn quan của Như Lai và loại trừ mọi sự sợ hãi vì không có tham ái cho mình và đối với sự vật. Các vị này không mong một ai giúp đỡ mình, trái lại sẵn sàng giúp đỡ tất cả chúng sanh. Vì không có quan niệm về ngã, nên không sợ chết, vì biết rằng mình có chết cũng luôn luôn hầu cận chư Phật và chư vị Bồ-tát.

Rồi các vị Bồ-tát, với chí nguyện cao thượng và với tâm niệm Đại bi lên hàng đầu, cố gắng tinh tấn làm thêm các thiện sự. Vì các vị này có nhiều sraddhà (tín), prasàda (tịnh), adhimukti (thắng giải), avakalpanà (thực giải), krpàkarunà (từ bi), mahàmaitri (Đại từ), và với một tâm trí kiên trì với hrì (tàm), apatràpya (quý), qsànti (nhẫn), sàvraty (trọng hậu), thán phục giáo lý và nhờ thiện trí thức ủng hộ, các vị này được an trú trong Địa thứ nhất. Rồi các vị này có những đại nguyện như sau:

1) Kính lễ chư Phật dưới mọi hình thức và hết sức trang trọng;

2) Bảo trì và gìn giữ giáo lý đức Như Lai;

3) Chứng kiến Phật xuất hiện trong mọi thế giới và theo hầu chư vị Bồ-tát trong đời sống sau cùng của những vị này, từ khi xuống cung trời Đâu suất cho đến khi nhập Niết bàn.

4) Thực hành tất cả Bhùmi (Địa) với các hạnh Ba-la-mật;

5) Giúp chúng sanh được thuần thục và chứng toàn giác;

6) Làm cho thanh tịnh mọi Phật tích bằng cách viếng thăm các chỗ ấy;

7) Hiểu hết sự sai biệt vô lượng giữa sự vật trong mọi thế giới;

8) Khuyến khích các vị Bồ-tát phát triển mọi đại nguyện và góp nhặt công đức từ đại nguyện ấy, chứng một căn bản duy nhất và đồng nhất cho tất cả Bồ-tát, hầu hạ tất cả Đức Phật, chứng kiến Phật xuất thế khi nào cần thiết, trải qua mọi hình thức của sự sống với tự thân của mình, thâm hiểu và truyền bá giáo lý Đại thừa.

9) Làm phận sự của một vị Bồ-tát, làm các hạnh lành về thân, khẩu và ý, chứng ngộ Phật pháp một lần và tất cả, đoạn trừ các đau khổ với lòng tin, được một thân như Đại y vương (Mahà bhaisa-jyaràjà) hay giống như viên ngọc như ý và nói được những lời nói không bao giờ vô ích; và

10) Chứng được chánh đẳng giác trong mọi thế giới, sanh ra như một người thường nhưng không bước xa chánh đạo một sợi tóc, xuất gia bỏ thế tục, làm các thần thông, chứng Bồ đề dưới cây Bồ đề, chuyển Pháp luân và cuối cùng chứng Đại bát Niết bàn.

Trong khi còn ở trong HOAN HỶ ĐỊA, các vị Bồ-tát phát vô lượng đại nguyện, trong đó có 10 đại nguyện chính. Các vị này thương xót vô lượng chúng sanh bị tà kiến dắt dẫn sai lạc, bị vô minh dục vọng v.v... làm mờ ám, tiếp tục tái sanh trong ba giới, và theo luật nhân quả, tăng trưởng sự đau khổ cho chính mình. Các vị Bồ-tát cố gắng an trú trong Niết bàn, hạnh phúc tối thượng.

Khi ở trong địa thứ nhất, các vị này tăng tấn lòng từ bi và thực hành hạnh Mahàtyàga (Đại xả), từ bỏ của cải, con, vợ v.v... tìm sự vật thế gian và xuất thế gian và như vậy trở thành tinh thông các bộ Sàstra (luận) và do vậy có thể phân biệt cái gì thiện và bất thiện cho chúng sanh. Các vị này trở thành Lokajnà (thế gian trí giả). Nhờ luôn luôn cúng dường và tôn trọng sàsana (giáo pháp), các vị này thành tựu được 10 thiện tánh cần thiết để thanh tịnh 10 Địa: Sraddhà (Tín), Karunà (Bi), Maitri (Từ), Tyàga (Xả), Khedasahisnutà (Nhẫn chịu khổ cực), Sàstrajnatà (Tinh thông luận bộ), Lokajnatà (Thế gian trí), khiêm nhường, tàm quý, kiên trì, và khả năng đảnh lễ Như Lai. Các vị này thấy rất nhiều Đức Phật, cúng dường với những lễ vật cần thiết, đảnh lễ chư vị tăng già và hồi hướng các công đức

để chứng vô thượng giác, có khả năng nhiếp hóa chúng sanh nhờ bố thí và ái ngữ (priyavadya) và adhimukti (đại nguyện). Ngoài ra còn kể hai nhiếp pháp khác (samgraha-vastu) cũng được thành tựu nhưng chưa chứng Nhất thế trí. Trong 10 Ba-la-mật, bố thí Ba-la-mật là đệ nhất. Một vị Bồ-tát chứng Địa thứ nhất có khả năng làm vua xứ Diêm phù đề (Sambudvìpa), trở thành vị lãnh đạo lấy chánh pháp trị nước, luôn luôn hướng về Tam bảo, Bồ-tát hạnh và vô thượng trí. Muốn trở thành vị lãnh đạo chúng sanh, vị Bồ-tát xuất gia thọ giới, và trong một sát-na nhập 100 thiền định, diện kiến 100 Đức Phật và thực hành những hành vi kỳ diệu khác.

Tương đương giữa Bhùmi (Địa) với Magga (Đạo) và Phala (Quả)

Hệ thống Tiểu thừa không có gì tương đương với địa thứ nhất của Đại thừa, vì không dính với Bồ đề tâm, Nguyện, Từ, Bi và 10 đức tánh cần cho một vị Bồ-tát để mạnh tiến trên 10 Địa.

Chính từ Địa thứ hai, hệ thống Tiểu thừa mới có những giai đoạn tương đương với hệ thống Đại thừa. Tập Bodhisattvabhùmi và Madhyamkàvatàra chú ý đến điểm này trong khi đề cập đến các Bhùmi.

Trong hệ thống Tiểu thừa, về các vị thứ tu hành, thường nói rằng một vị tu hành sẽ trở thành một Dự lưu và Nhất lai nhờ theo giới Adhisìla (thắng giới), một vị Bất lai nhờ theo định Adhicitta (thắng định) và một vị Bồ-tát nhờ theo huệ Adhipannà (thắng tuệ). Nếu nay chúng ta so sánh với các Đại thừa Địa như đã được gọi trong Bodhisattva-bhùmi, sự liên hệ giữa các Địa tiểu thừa với các Địa đại thừa trở thành rõ ràng. Như vậy chúng ta cũng có thể đặt

tên cho các vị thứ tu hành Tiểu thừa như (1) Puthujjana trừ Gotrabhù (Phàm phu trừ Chuyển tánh), (2) Adhisìla (Thắng giới), (3) Adhicitta (Thắng định), và (4) Adhipannà (Thắng tuệ). Nay nếu chúng ta đem so sánh với những vị thứ tu hành Đại thừa như đã ghi trong tập Bodhisattvabhùmi, thời sự liên lạc giữa các Địa tiểu thừa và đại thừa trở thành rõ ràng. Các Địa ấy như sau:

1) Gotravihàra (Tánh trú)

2) Adhimukticaryà vihàra (Niệm hành trú)

3) Pramudità vihàra (Hoan hỷ trú)

4) Adhisìlavihàra (Thắng giới trú)

5) Adhicittavihàra (Thắng định trú)

6), (7) và (8) Adhiprajnàvihàra (Thắng tuệ trú)

9) Sàbhisamskàra-sàbhoga-nirnimitta-vihàra (Hữu hành hữu lực vô tướng trú)

10) Anàbhoga-nirnimitta-vihàra (Vô lực vô tướng trú)

11) Pratisamvid-vihàra (Vô ngại biện trú), và

12) Parama-vihàra (Vô thượng trú)

Trong 12 vihàras này, chúng ta đã nói đến 2 vihàras đầu, các Địa dự bị, thường không được ghi trong danh sách các Địa thông thường và tương đương với Tiểu thừa phàm phu Địa, hay Tiền dự lưu Địa. Do vậy, nếu để ngoài hai Địa này, chúng ta có danh sách 10 Địa. Rõ ràng 5 Địa (4-8 của tập Bodhisattvabhùmi và 2-6 của tập Dasabhùmi-kasàstra) tương đương với 4 vị thứ Tiểu thừa. Các tuệ và quả vị cao hơn mà các vị Bồ-tát tự xem chỉ mình có, và theo các nhà Đại thừa là vượt ngoài khả năng của các nhà Tiểu thừa, chỉ được chứng ngộ trong bốn Địa sau cùng.

Vimàla hay Adhisìla (Vô cấu hay Thắng giới)

Một vị Bồ-tát đã thực hành Địa thứ nhất một cách chính xác và muốn chứng Địa thứ hai, cần phải tu tập thêm 10 Cittàsayas (Tâm hướng): Rju (chánh trực), Mrdu (nhu nhuyến, mềm), karmanya (kham năng), Dama (điều phục), sama (tịch tịnh), kalyàna (thuần thiện), asamsrsta (bất tập), anapeksa (vô cố luyến), udàra (quảng quyết) và mahàtmya (đại tâm).

Khi mười àsayas này được thành tựu, vị Bồ-tát chứng được Địa thứ hai, Vimalà (Vô cấu địa). Vị này tự nhiên không còn pranàtipàta (sát sanh), adattàdàna (thâu đạo), kàmamithyàcàra (tà dâm), anrtava=cana (vọng ngữ), pisunavacana (lưỡng thiệt), arusavacana (ác khẩu), sambhinnapralàpa (ỷ ngữ) và trở thành anbhidyà (không hà tiện), avyàpannacitta (không sân hận) và thành tựu được samyagdrsti (chánh tri kiến). Vị Bồ-tát liền nghĩ rằng mọi chúng sanh khổ đau chỉ vì không tránh 10 nghiệp bất thiện (akusalakarmapathas). Do đó, vị Bồ-tát phải khuyên chúng sanh theo chánh hạnh, và với mục đích ấy, vị Bồ-tát trước hết phải tự mình thực hành chánh hạnh.

Vị Bồ-tát suy nghĩ rằng loài người được phân loại theo thiện nghiệp của mình và các hành động khác, do vậy trở thành loài người, chư thiên, Thanh văn, Độc giác, Bồ-tát và Đức Phật. Vị này cũng suy nghĩ rằng do làm các hành bất thiện mà loài người sanh trong địa ngục, súc sanh, dạ xoa, hay loài người với đời sống chết yểu và nhiều bệnh tật. Do vậy, vị Bồ-tát quyết định làm 10 điều thiện và khuyến khích các người khác làm. Vị này khởi lòng từ bi thương xót mọi loài chúng sanh, tự xem mình có bổn phận làm một bậc thầy, một vị hướng dẫn, chuyển tà kiến của chúng sanh thành chánh kiến. Vị Bồ-tát nhận thấy chúng sanh vì phẫn nộ, hà tiện, tham ái, hận thù, si mê, ám

chướng, không tinh tấn v.v... nên phải trôi lăn trong làn sóng dục ái, hữu ái, vô minh, bị trói buộc trong tham sân, ưa ghét và bị chi phối bởi ảo tưởng có Ta và cái của Ta. Do lòng từ bi, vị Bồ-tát phát tâm cứu độ chúng sanh ấy và hướng chúng đến cõi thanh bình tịnh lạc.

Khi ở trong Địa này, vị Bồ-tát có thể thấy nhiều Đức Phật, kính lễ Ngài và hồi hướng công đức ấy đến chứng quả Bồ đề. Vị Bồ-tát đón nhận các thiện nghiệp từ những Đức Phật ấy, trải nhiều kiếp cố gắng tu hành, diệt trừ màtsarya (xan tham) và thực hành hạnh bố thí. Trong 4 nhiếp pháp, vị Bồ-tát tăng cường priyavadya (ái ngữ), và trong 10 Ba-la-mật, thực hành nhiều nhất giới Ba-la-mật, chứ không phải các Ba-la-mật khác. Nếu một vị Bồ-tát, sau khi chứng Địa thứ hai, muốn được giàu sang phú quý, có thể trở thành một vị Chuyển luân thánh vương với bảy món châu báu v.v...

Chúng ta thấy rõ, với bản tường thuật trên, Địa thứ hai rất giống với Adhisìla (Thắng giới) của Tiểu thừa, lẽ dĩ nhiên phải bỏ ngoài các adhyàsayas của các vị Bồ-tát. Trong tập Visuddhimagga, có tuyên bố rằng sự thực hành các giới hạnh đưa đến thanh tịnh giới phẩm và làm căn bản chứng quả Dự lưu và Nhất lai. Trong chương đầu tập Visuddhimagga, Ngài Buddhaghosa nói nhiều về các hạnh tu hành của các vị tại gia, cư sĩ, nam tu sĩ, nữ tu sĩ, và thêm vào chương thứ hai về 13 hạnh Đầu đà (Dhutanga) mà Ngài xem là rất cần thiết để thành tựu các giới hạnh một cách viên mãn. Các tập Nikàyas nói đến Sìla (giới) tức nói đến 10 giới và 250 căn bản giới. Do thành tựu viên mãn các Sìlas và một ít Samàdhi (Định) và Pannà (Tuệ), người tu hành trở thành một bậc Dự lưu và Nhất lai. Chúng ta biết một vị Dự lưu giải thoát khỏi ba Samyo-

janas (kiết sử) và hai Anusaya (tùy miên), tà kiến và nghi. Nhờ làm cho nhẹ bớt (tanutta) ba kiết sử ràga (tham), dosa (sân) và moha (si), nhờ đoạn sạch các anusayas (tùy miên), kàmaràga (dục ái) và patigha (sân) và nhờ tu hành thêm một ít Định và Tuệ, người tu hành trở thành một vị Nhất lai. Trong tập Patisambhidàmagga (tr.96), có nói rằng một người tu hành trong Dự lưu quả, Nhất lai hướng v.v... chứng được Annindriya (Tuệ căn) và các pháp đã sẵn có được biểu lộ, và những tư tưởng mới khởi lên trong tâm được trong sạch, siêu thế và hướng đến Niết bàn. Một vị Dự lưu cũng trừ diệt hoàn toàn ditthàsava (kiến lậu) và cả ba lậu khác đưa đến địa ngục, còn một vị Nhất lai diệt trừ dục lậu thô tháo và một phần hữu lậu và vô minh lậu. Ngoài những quả vị phải đạt được trong Dự lưu hướng, vị tu hành phải nghĩ đến sự vô thường và vô ngã của năm thủ uẩn.

Có hai giai đoạn giữa Dự lưu và Nhất lai được gọi là kolamkola (kulankula = gia gia) và ekabìji (ekavìcika = Đoạn nhất gian). Ai diệt trừ ba kiết sử (samyojàna), thành tựu các giới hạnh (sìla) và thực hành một ít Định và Tuệ thường được gọi là một vị Dự lưu. Vị ấy cũng được gọi là sattakhattuparama (tối đa bảy lần) vì phải sanh bảy lần làm người hay chư Thiên trước khi chứng Niết bàn. Vị này không bao giờ phải rơi vào địa ngục và thế nào cũng chứng được Niết bàn sau khi đoạn trừ thêm hai avarabhàgiya (orambhàgiya = hạ phần kiết sử), tức là kàmacchanda (Dục ái) và Vyàpàda (Sân) và năm urdhvabhàgiya (uddhambhàgiya: cao hơn) Thượng phần kiết sử, tức là rùparàga (sắc tham), arùparàga (vố sắc tham), auddhatya (trạo cử), màna (mạn) và moha (si).

Một vị Dự lưu trở thành một kulankula sau khi đoạn trừ phiền não thứ ba và thứ tư ở Dục giới và chứng được các căn thanh tịnh hơn so sánh với các phiền não. Vị này sẽ sanh lại hai hay ba lần giữa các chư Thiên, khi ấy được gọi là Devakulankula, hay giữa các loài người, khi ấy được gọi là manusyakulankula (Kosa, II, 34). Các tập Nikàyas không có phân biệt rõ ràng Dự lưu và Kolamkola. Tập Visuddhimagga có sự phân biệt giữa hai quả vị này, nói rằng các vị Kolamkolas có vipassanà (quán) và indriya (căn) thuộc loại trung phẩm, còn các vị Dự lưu thuộc loại hạ phẩm.

Giai đoạn kế tiếp Ekabìjì (Ekavìcika) được các tập Pàli đặt sau Kolamkola và trước Nhất lai (VI, 35-36). Theo các tập Pàli, các vị Ekabìjì hơn các vị trước vì có phát triển Định và Tuệ nhiều hơn, nhưng không thể thành tựu một cách hoàn toàn. Tập Visuddhimagga thêm rằng các vị này có lợi căn (tikkhìndriya), nhờ vậy những vị này chỉ phải sanh có một lần giữa loài người (mànusakam bhamam) trước khi chứng Niết bàn. Một vị Nhất lai được diễn tả tương tự, chỉ có không nói rõ là phải tái sanh giữa loài người hay chư Thiên, các tập chỉ nói imam lokam àgantvà, nghĩa là phải tái sanh ở Dục giới và Dục giới gồm cả chư Thiên và loài người. Dù thế nào đi nữa, các vị Nhất lai giảm trừ đến mức tối đa các phiền não ràga, dosa và moha.

Tập Kosa nói rằng một vị Nhất lai đoạn trừ các phiền não (klesa) đến phiền não thứ sáu. Sau khi đã sanh giữa các chư Thiên, vị này sẽ được tái sanh giữa loài người, giảm trừ ràga, dvesa và moha đến mức tối đa và chỉ còn ba phiền não thấp nhất cuối cùng là mrdvadhimàtra (cực độn), mrdumadhya (trung độn) và mrdumrdu (độn độn). Các vị Ekavìcika được phân biệt khác các loại khác vì đã

diệt trừ phiền não thứ bảy hay thứ tám và chứng được các indriyas (căn) đối lập các phiền não ấy. (Kosa, VI, 36 nói rằng vìci nghĩa là gián cách, các vị này gián cách Niết bàn chỉ còn một lần tái sanh mà thôi. Theo Pàli, bìja có nghĩa là hột giống, khác hẳn với nghĩa của Câu xá).

Sự phân biệt Dự lưu thành ba loại cũng được tập Lankà-vatàna (Lăng già) nói đến. Theo tập này, các vị Dự lưu có ba hạng: hìna (hạ), madhya (trung) và visìsta (thượng). Các vị ở hạ phần phải tái sanh bảy lần, các vị trung phần ba hay năm lần và các vị thượng phần (ekavìcika) chỉ có một lần thôi. Các kiết sử thân kiến, nghi và giới cấm thủ thuộc về độn, trung hay lợi tùy theo các hạng Dự lưu. Một vị Dự lưu, sau khi trừ diệt ba kiết sử, không còn có tham, sân, si. Ở đây tập Lankà (tr.119) khác với các tập Tiểu thừa, các tập này xem Nhất lai làm giảm thiểu tham, sân, si đến mức tối đa. Khi nói đến các vị Nhất lai, tập Lankàvatàra chỉ nói đến các vị này cần phải tái sanh một lần nữa để diệt trừ khổ đau. Giai đoạn tiếp theo Nhất lai là Anàgàmi (Bất lai), tương đương với Địa thứ ba của các nhà Đại thừa.

Prabhàkarì (Phát quang) hay Adhicitavihàra (Thắng tâm trí)

Một vị Bồ-tát sau khi thành tựu Địa thứ hai và muốn bước lên Địa thứ ba cần phải biết 10 cittàsayas như sau: suddha (thanh tịnh), sthira (kiên trì), nirvid (nhàm chán), aviràga (bất tham), anivrta (bất thối), drdha (mạnh mẽ), uttapta (tinh tấn), atrpta (không bao giờ thỏa mản), udàra (cao thượng), và màhàtmya (đại, lớn).

Trong khi ở Địa thứ ba, vị Bồ-tát chứng được sự vật là vô thường, đầy đau khổ, sanh diệt trong từng sát-na, vô thủy vô chung và bị lý nhân duyên chi phối. Vị Bồ-tát hiểu

sự đau khổ và chán chường phát sanh từ tham đắm sự vật hữu vi, do vậy chú tâm chứng ngộ cho được Như lai trí (Tathàgatajnàna) (B.Bh. tr. 12-13), trí này không thể nghĩ nghì, vô lượng, vượt ngoài mọi khổ đau, sợ hãi, và chỉ chứng Như lai trí mới cứu độ được các chúng sanh. Rồi vị Bồ-tát lại tu tập thêm 10 cittàsayas (10 tâm y).

Chứng hiểu tình trạng này, vị Bồ-tát lại phát tâm tinh tấn cứu độ mọi chúng sanh. Ngài nghĩ đến mọi phương tiện để cứu độ chúng và thấy rằng chỉ có Anavarana-vimoksajnàna (Bất chướng giải thoát trí), và trí này chỉ chứng được nhờ nghe và thực hành Dharma (Pháp). Do vậy, vị Bồ-tát hướng tâm tự mình tu hành trong chánh pháp, cương quyết hy sinh mọi tài sản thế gian và mọi sự thọ hưởng và đương chịu mọi sự khổ cực. (Mtu I. 91-95, vị Bồ-tát sẵn sàng hy sinh tất cả, cho đến sinh mạng, để nghe một câu kệ). Nay Ngài thấy ngữ nghiệp và thân nghiệp thanh tịnh chưa đủ, và cần phải thực hành các Dharmas (pháp) và Anudharmas (Tùy pháp). Với mục đích ấy, vị Bồ-tát tu hành các dhyànas (Thiền định, thiền-na), bốn Brahmavihàras (Vô lượng tâm tức là từ, bi, hỷ, xả) và chứng các Abhijnàs (Thắng trí) tức là rddhividha (Thần túc thông), divyasrota (Thiên nhĩ thông), paracittajnàna (Tha tâm thông), pùrvanivàsànusmarana (Túc mạng thông), và divyacaksu (Thiên nhãn thông).

Vị Bồ-tát thấy nhiều Đức Phật, nghe thuyết pháp và vâng theo lời chỉ giáo của chư Phật. Vị ấy biết mọi pháp là không sanh, không diệt, chỉ chịu sự chi phối của lý nhân duyên. Các kiết sử của Kàma (dục), Rùpa (sắc), Bhava (hữu) và Avidya (vô minh) trở thành yếu ớt, những kiết sử do tà kiến đã được đoạn trừ. Vị này đoạn trừ tham, sân, si, và những àsayas sau này được thanh tịnh: ksànti-

sauratya (nhẫn nhục thuần hậu), akhilyamàdhurya (ngọt ngào không chướng ngại), akopya (không sân hận), aksubhita (không trạo cử), alubhita (không tham), anunnàmàvanàma (không thích thú, không chán nản), sarvakrtapratikrtànamniskànksà (không tham lợi tức những công việc mình làm), asàthyamàyàvità (không lừa dối), và agahanatà (không bí mật che dấu). Trong 4 nhiếp pháp, vị này hết sức thực hành arthacaryà (lợi hành) và trong mười hạnh Ba-la-mật, tu hạnh nhẫn nhục Ba-la-mật, chứ không tu các hạnh khác.

Trong sự diễn tả Địa thứ ba này, chúng ta nhận thấy các vị Bồ-tát, ngoài những đặc tánh hy hữu riêng biệt của mình, bắt đầu thực hành tám Dhyànas (Thiền-na), 4 vô lượng tâm và sáu thắng trí. Các kiết sử liên hệ đến Kàma (Dục), Rùpa (Sắc), Bhava (Hữu) và Avidyà (Vô minh) trở thành yếu ớt và kiết sử liên hệ đến tà kiến đã được đoạn trừ. Tham, sân và si hoàn toàn được trừ diệt.

Trong hệ thống Tiểu thừa cũng vậy, một nhà tu hành, sau khi thành tựu các Sìla (giới), cố gắng tiến lên các cấp bậc cao hơn bằng cách tu hành thiền định để phát triển tâm trí. Tập Visuddhimagga (chương II) nói đầy đủ các chi tiết những phương pháp tu hành được phân loại vào Samàdhi (Thiền định). Đó là 4 Thiền sắc giới (rupajhàna), 4 vô sắc thiền (arupajhàna), 10 Anussatis (tùy niệm), và 6 abhinnàs (Thắng trí). Tất cả như chúng ta sẽ thấy, đều được nằm vào trong Địa thứ ba. Tập Visuddhimagga cũng nói cho chúng ta được biết, một người tu hành, sau khi tu các thiền định, sẽ trở thành một vị Bất lai, nghĩa là một vị không còn sanh vào Dục giới. Vị này đoạn trừ 5 orambhàgiyas: Thân kiến, nghi, giới cấm thủ, ái và sân, đoạn trừ hoàn toàn tham, sân, si, dứt hẳn Dục lậu và một

phần Hữu lậu và Vô minh lậu (Patis. M, tr.118). Vị này sẽ được hóa sanh và chứng Niết bàn.

Các vị A na hàm (Bất lai) được phân loại thành năm hạng như sau:

1- Antaràparinibbàyi (Trung bát Niết bàn) = Những vị tu hành để diệt trừ 5 thượng phần kiết sử liền khi mới sanh và trước khi đến nửa tuổi đời.

2- Upahacca (Sanh bát Niết bàn hay Tổn hại bát Niết bàn hay Upapadya của Kosa) = Những vị tu hành để diệt trừ 5 thượng phần kiết sử sau khi nửa tuổi đời cho đến trước khi gần chết.

3- Asankhàraparinibbàyì (Vô hành bát Niết bàn) là những vị chứng Niết bàn bằng cách diệt trừ các phiền não không nhiều khó khăn và không nhiều cố gắng. Tập Kosa giải thích là những vị chứng Niết bàn không nhiều cố gắng vì những vị này không tinh tấn (VI, tr.211). Tập Anguttaranikàya (Tăng nhất bộ kinh) giải thích khác hơn. Tập này xem rằng những ai thành tựu Thiền thứ tư, tu hành 5 lực và 5 căn, và chứng Niết bàn trong đời này gọi là asankhàraparinibhàyì. (II, tr.156).

4- Sasankhàraparinibbàyì (Hữu hành bát Niết bàn) là những vị chứng Niết bàn bằng cách diệt trừ các phiền não một cách nhiều khó khăn và nhiều nỗ lực (Vis. M. tr. 453). Tập Kosa giải thích là những vị chứng Niết bàn không bao giờ sao nhãng sự thực hành vì những vị này rất tinh tấn. Tập Anguttaranikàya giải thích là những vị xem thân thể là asubha (bất tịnh), đồ ăn là gớm ghiếc và mọi pháp hữu vi là ghê tởm. Các vị này suy tư trên tánh vô thường của sự vật và của sự chết và khiến tâm trí được kiên trì. Các vị này tu tập 5 lực và 5 căn (Anguttara, II, tr.156. Kosa VI, tr.

212). Các vị A na hàm (bất lai) hạng 1 và 4 có căn, hạng 2 và 3 có độn căn, hạng 3 và 4 tu Thiền định, còn hạng 1 và 2 thời không nói đến tu Thiền định.

5- Uddhamsota Akanitthagàmì (Thượng lưu sắc cứu cánh thiên hành) là những vị A la hàm chưa chứng Niết bàn khi còn ở trong Aviha (Vô phiền thiên), tu dần lên cao cho đến khi chứng sắc cứu cánh thiên và từ đấy nhập Niết bàn (xem Kosa - VI, 37, tr. 213 về hai hạng Thượng lưu Ùrdhvassotas: Akanisthagà và Naivasamjnànàsamjnàya-tanagà).

Như vậy chúng ta thấy A na hàm Tiểu thừa tương đương với Đại thừa Địa thứ ba.

Sự thực hành các Địa thứ tư, thứ năm và thứ sáu tương đương với sự tu hành Adhipannà (Thắng tuệ) của Tiểu thừa. Trong tập Bodhisattvabhùmi, ba Địa đặt trong Adhipannàvihàra (Thắng tuệ trú), lý do vì vị Bồ-tát chứng Prajnà (Tuệ) bằng ba phương tiện khác nhau: các pháp Bồ đề phận, Tứ đế và lý Duyên khởi. Cho nên vihàra này được chia làm ba:

1- Bodhipaksyapratisamyuktàdhiprajnàvihàra: Bồ đề phận tương ứng thắng tuệ trú. Sự tu hành trí tuệ theo các pháp Bồ đề phận.

2- Satyapratisamyuktàdhiprajnàvihàra: Đế tương ứng Thắng tuệ trú. Sự tu hành trí tuệ theo các pháp Tứ đế.

3- Pratityasamutpàdapratisamyukàdhiprajnà: Duyên khởi tương ưng Thắng tuệ trú. Sự tu hành trí tuệ theo Duyên khởi.

Arsismatì (Diệm huệ) hay Bodhipaksyapratisamyuktàdhiprajnàvihàra (Bồ đề phận tương ứng Thắng tuệ trú)

Một vị Bồ-tát đi từ Địa thứ ba qua Địa thứ tư sau khi chứng 10 Dharmàlokàs (Pháp quang), nghĩa là sau khi chứng hiểu sattvadhàtu (chúng sanh giới), lokadhàtu (thế giới), dharmadhàtu (pháp giới), àkàsadhàtu (không giới), vijnànadhàtu (thức giới), kàmadhàtu (dục giới), rùpadhàtu (sắc giới), àrùpyadhàtu (vô sắc giới), udàràdhyàsayàdhimuktidhàtu (cao thượng ý nguyện giới) và màhàtmyàdhyàsayàdhimuktidhàtu (đại ý nguyện giới).

Vị này trở thành một phần tử thuần túy trong đại gia đình Như Lai, nhờ thành tựu những đặc tánh sau này: tám nguyện bất khuất, tín tưởng chân thành vào Tam bảo, nhận thức rõ ràng tánh sanh diệt của các pháp hữu vi, thực hành bất sanh của sự vật, khứ lai của thế giới, của luân hồi và Niết bàn, hành động của các chúng sanh trong mọi giới.

Vị Bồ-tát thực hành 4 Nhiếp pháp, cố gắng tạo nhiều công đức hơn nữa, gìn giữ các công đức đã tạo tác và không làm các ác hạnh, thực hành các thần túc, 5 căn, 5 lực, 7 giác chi và 8 đạo. Ở địa này, vị Bồ-tát từ bỏ thân kiến và các tâm sở tương ứng và chỉ làm những hạnh đưa tới chánh giác.

Khi vị Bồ-tát chứng được các đặc tánh của Địa này, tâm trí trở thành uyển chuyển hơn, các nguyện mạnh mẽ hơn, lòng từ đối với chúng sanh lớn hơn và kết quả là vị Bồ-tát càng ngày càng tinh tấn. Các nghi vấn được tiêu trừ và các cittàsayas trở thành vô lượng.

Nay vị Bồ-tát thọ giới, các Kusalamùlas (căn bản thiện) càng ngày càng trong sạch. Trong 4 Nhiếp pháp, vị này phát triển Samànàthatà (Đồng sự), và thực hành Vìryapàranimità (tinh tấn Ba-la-mật) của 10 Ba-la-mật.

Sudubjàya hay Satyapratisamyuktàdhiprajnàvihàra (Nan thắng địa hay đế tương ứng thắng tuệ trú)

Vị Bồ-tát đi từ Địa thứ tư đến Địa thứ năm bằng cách tu tập cittàsayavisuddhisamatà (thanh tịnh bình đẳng tâm nguyện), liên hệ đến 10 vấn đề như sau: giáo lý của chư Phật quá khứ, hiện tại và tương lai, giới, định, đoạn trừ tà kiến và nghi, hiểu hết chánh đạo và tà đạo, thực hành các phẩm Bồ đề giác chi và bổn phận nâng cao đời sống giới hạnh của chúng sanh.

Trong Địa này, do sự thực hành liên tục các pháp trợ đạo khác, sự chứng đắc một tâm ý còn thanh tịnh hơn sự giác ngộ chơn như tánh (tathàtva) của mọi pháp vàsự tăng trưởng nguyện lực của mình, lòng từ bi v.v..., vị Bồ-tát hiểu lý Tứ đế và trở thành tinh luyện trong sự hiểu biết về:

1- Samvrti (Tục đế), nhờ lo lắng đến sự ao ước mong mỏi của các chúng sanh khác;

2- Paramàrtha (Chơn đế), nhờ chỉ thực hiện một con đường (Màrga=Đạo);

3- Sự thật về tướng (laksana), nhờ chứng được những đặc tánh di động và đặc biệt của sự vật (svasàmànyalaksana);

4- Sự thật về phân tích (vibhàya), nhờ biết sự chia chẻ các pháp;

5- Sự thật về đoạn trừ (nistìrana), nhờ biết điều kiện các uẩn, xứ, v.v...

6- Sự thật về sự vật (vastu), nhờ để thân tâm chịu đựng mọi phiền não;

7- Sự thật về sanh khởi (prabhava), nhờ các thọ sanh;

8- Sự thật về diệt và bất sanh (ksayànutpàda), do sự đoạn diệt hoàn toàn mọi sự đau khổ;

9- Sự thật về hiểu biết con đường (màrgajnànàvatàra= Đạo trí nhập); và

10- Sự thật về sự tập khởi Như lai trí (Tathàgatajnàna-samudaya), nhờ giác ngộ thực trí trong mọi chi tiết và nhờ theo Bồ-tát địa (bodhisattvabhù mis).

Nhờ biết sự thật, vị Bồ-tát giác ngộ được mọi pháp hữu vi là vô ngã, không thật có, thương xót chúng sanh ngu xuẩn, phải chịu luân hồi sanh tử và khổ đau vì không biết sự thật. Vị Bồ-tát phát nguyện hồi hướng tất cả công đức của mình cho hạnh phúc, sự tu tập và sự giải thoát cuối cùng cho mọi loài chúng sanh.

Trong Địa này, vị Bồ-tát trở thành smrtimàn, nghĩa là không bị hoang mang; matimàn, vì có thanh tịnh trí; gatimàn, vì hiểu một bản kinh được thuyết vị mục đích gì, hrìmàn, tự bảo trì cho mình và cho người khác; dhrtimàn, vì thực hành các giới luật, và buddhimàn, vì tinh luyện trong việc xác chứng cái gì thích hợp hay không thích hợp và nhiều sự việc khác nữa. Lòng ao ước và chí nhiệt thành muốn được thêm công đức càng ngày càng mãnh liệt hơn. Vị Bồ-tát làm mọi người hoan hỷ bằng cách thực hành 4 nhiếp pháp, hiện diện bằng sắc thân, bằng thuyết pháp về các hạnh Ba-la-mật, về Đại tánh của Như Lai, về các ác hạnh của thế giới, về công đức thành tựu Phật trí và về làm các thần thông. Muốn tuyên dương Phật pháp, vị Bồ-tát cũng học các thế pháp như toán học, y học, thi văn, kịch nghệ, kỹ thuật làm sắt, thiên văn học v.v...

Vị Bồ-tát diện kiến các Đức Phật, nghe các Ngài thuyết pháp, từ bỏ thế tục và trở thành một vị Dharmabhànaka

(thuyết pháp). Trong 10 Ba-la-mật vị Bồ-tát ưa nhất Thiền Ba-la-mật.

Abhimukhì (Hiện tiền địa) hay Pratiyasamutpàda-pratisamyuktàdhiprajnàvihàra (Duyên khởi tương ưng thượng trí trú)

Vị Bồ-tát, sau khi thành tựu các Màrgas (Đạo), bước qua Địa thứ sáu và chứng 10 bình đẳng tánh, nghĩa là các pháp đều bình đẳng vì các pháp là:

1) animitta (vô tướng),
2) alaksana (vô tánh),
3) anutpàda (vô khởi),
4) ajàta (vô sanh),
5) vivikta (thoát lý),
6) àdivisuddha (thanh tịnh từ ban đầu),
7) nisprapanca (vô hý luận),
8) ànyùha-niryùha (bất thủ, bất xả),
9) màyàsvapnapratibhasapratisrutkopamrà (giống như huyễn mộng, vọng thanh),
10) bhàvàbhàvàdvaya (phi hữu phi vô).

Nhờ quán sát sự vật như vậy, vì Bồ-tát, nhờ thâm tín, lên được Địa thứ sáu, nhưng chưa chứng anutpattika-dharmaksànti (vô sanh pháp nhẫn = tin sự vật tự tánh là bất sanh). Vì nặng lòng Đại từ, vị Bồ-tát thương xót các chúng sanh, vì vô minh che lấp, xem sự vật ở đời là có sanh, có diệt và có ngã. Vì không hiểu sự thật, chúng theo tà đạo, bị thiện và bất thiện chi phối, và do vậy có những abhisamskàras (hành). Tâm chủng tử (cittabìja) do hành tạo ra trở thành lậu nhiễm (sàsrava), đầy những chấp thủ (upàdàna), và tạo ra sanh, lão tử và tái sanh. Rồi do thức thuộc về karmaksetra (Nghiệp điền), tức là vô minh và ái,

một lưới tà kiến được dệt vào, và từ đó sinh ra nàmarùpa (danh sắc); từ danh sắc, tiếp tục khởi lên 5 giác quan, xúc, thọ, thụ hưởng (abhinandana), tương ưng với trsna (ái), upàdàna (thủ) bhava (hữu), và 5 uẩn phân chia theo 5 loại chúng sanh (gatipancaka). Các chúng sanh này rồi rơi vào lão, ưu bi khổ não v.v... Vị Bồ-tát hiểu rằng không có người tạo ra những điều trên, vì mọi sự vật tự tánh không được tạo sanh bởi sức mạnh nào hết (anàbhoga, sàntilaksana), rồi diệt mất và không có ai diệt chúng. Vị Bồ-tát lại chứng ngộ, không hiểu sự thật tối thượng là vô minh và vô minh là nhân phát sinh hành (samkàra), hành phát sinh tâm thức (citta-vijnàna), đầu tiên câu hữu với 4 thủ uẩn (upàdàna-skandha), từ đấy sanh ra danh sắc (nàma-rùpa) và dắt dẫn đến khổ uẩn. Cây đau khổ khởi lên, không có người tạo tác hay thọ hưởng (kàrakavedakasahita). Cho nên vị Bồ-tát chứng ngộ ba giới là duy thức (cittamàtram yad idam tràidhàtu kam).

Do hiểu lý nhân duyên từ mười vị trí, và vì tin tưởng không có người làm hay người thọ hưởng, không có vị tạo chủ (asvàmika), và mọi sự vật đều bị lý nhân duyên chi phối, không có thực chất, xa lìa tất cả và tự tánh không hiện hữu, vị Bồ-tát chứng được sùnyatà-vimoksamukha (thoát lý khỏikhông tánh). Do hiểu được các bhavangas (những móc nối trong dây chuyền nhân duyên) tự tánh là đoạn diệt (svabhàva-nirodha), vị Bồ-tát không phân biệt dharmanimitta (pháp tướng) nào và như vậy chứng được animitta-vimoksamukha (vô tướng giải thoát). Cuối cùng, nhờ hiểu được sùnyatà (không tướng) và animittatà (vô tướng) của tất cả bhavangas, vị Bồ-tát thật tình không thấy sự giải thoát gì (vimoksa), dù hình như tỏ ra đang làm như vậy vì lòng thương xót vô lượng chúng sanh; nhờ vậy, vị

này chứng được apranihita-vimoksamukha (vô nguyện giải thoát). Luôn luôn đề cao lòng đại từ, vị Bồ-tát thành tựu viên mãn các phẩm trợ đạo còn lại, và tin tưởng các samskàras được tác thành bởi những phần tử mà tự tánh là bất sanh bất diệt, vị Bồ-tát hướng tâm về Asangajnàna (vô tham diệu trí), gọi là Prajnàpàramitavihàra (Bát nhã Ba-la-mật trú) và tu tập phát triển trí ấy một cách mạnh mẽ. Nay vị Bồ-tát tu hành mọi loại thiền định về sùnyatà (hư không), animitta (vô tướng) và apranihita (vô nguyện) và tu tập 10 àsayas để tiến dần lên các quả vị cao hơn và khỏi có thể rơi vào Thanh văn hay Độc giác. Trong 10 Ba-la-mật, vị Bồ-tát tu tập Bát nhã Ba-la-mật.

Một vị Bồ-tát nhờ đi ngang qua các Địa này, chứng được mọi đặc tánh của vị A-la-hán, ngoài những đặc tánh cần thiết cho một vị Bồ-tát. Nay vị Bồ-tát trở thành một vị A-la-hán, vì như tập Lankàvatàra (nhập Lăng già) đã nói, vị Bồ-tát đã thoát khỏi mọi vọng tưởng (vikalpa) về dhyàna (thiền), dheya (đối tượng của thiền), samàdhi (định), vimoksa (giải thoát), bala (lực), abhijnà (thắng trí), klesa (phiền não) và Dukkha (khổ).

Theo các nhà Tiểu thừa, người tu hành khi thành tựu các hạnh Bát nhã, trở thành một vị A-la-hán. Ngài Buddhaghosa dành 20 chương cuối của tập Visuddhi-magga để giải thích mọi vấn đề liên quan đến Pannà-bhùmi (Bát nhã địa). Trong Địa này (Vis, tr.443-587) người tu hành được xem là phải nghiên cứu, phân tích 5 uẩn, 12 xứ, 20 căn, 4 đế và 12 nhân duyên. Đây chỉ là bước đầu của sự tu tập về Pannàbhùmi. Nhờ các pháp môn này, người tu hành thành tựu viên mãn Bhàvanàmàrga (Tu đạo vị). Chúng ta đã thấy, tu đạo vị bắt đầu từ sát-na thứ 16, nghĩa là sát-na cuối cùng của Darsana-màrga (Kiến đạo vị) khi

người tu hành trở thành bậc Dự lưu (srotàpanna). Như vậy người tu hành, trong khi tiến dần qua các vị trí giải thoát, thành tựu viên mãn giới thanh tịnh và định thanh tịnh và một phần tuệ thanh tịnh. Các Visuddhis (thanh tịnh vị) này như được phân loại trong tập Visuddhimagga (tr. 443, 587 v.v...) và tập Abhidhammatthasangaha (Comp. Of Phil. Tr.65 v.v...) gồm có Ditthivisuddhi (Kiến thanh tịnh), Kankhàvitarana-vimsudhi (Đoạn nghi thanh tịnh: 16 loại nghi thuộc quá khứ, hiện tại, vị lai đều được diệt trừ), Maggàmagganàna-dassanavisudbhi (Đạo phi đạo tu kiến thanh tịnh: Thanh tịnh do tri kiến phân biệt rõ ràng chánh đạo và phi đạo), Patipadànàna dassanavisuddhi (Hành đạo tri kiến thanh tịnh = Tri kiến thanh tịnh trong khi hành đạo) và nànadassanavisuddhi (Tri kiến thanh tịnh) (Ngài Buddha-ghosa gọi 5 visuddhi này là sarìra (thân) và sìla và citta-visuddhi là mùla (căn bản), Vis. M. tr.443).

Trong giai đoạn A-la-hán, vị tu hành đoạn trừ 5 thượng phần kiết sử còn lại, mọi phiền não (kilesas), lậu hoặc (àsavas) và cuối cùng hiểu rõ chân ý nghĩa của 4 Đế, nghĩa là được giác ngộ, tâm trí hoàn toàn giải thoát. Vị Bồ-tát không còn phải tái sanh và sẽ chứng Niết bàn. Sự giải thoát này của các vị A-la-hán cũng được các tác phẩm Prajnàpàramità và các phẩm Đại thừa khác xác nhận. Đoạn văn được tả đại khái như sau: một vị A-la-hán là ksìnàsrava (lậu hoặc trừ), Nisklesa (phiền não đoạn), Vasìbhùta (tự điều tự phục), Suvimuktacitta (tâm trí giải thoát), Suvimuktaprajnà (trí tuệ giải thoát), àjàneya (khó được tác thành), Kstakrtya (đã làm những việc đáng làm) Apahrtabhàra (đã hạ xuống gánh nặng 5 uẩn), Anupràptasvakàrtha (thành tựu viên mãn mục đích đời sống) và Pariksìnabhavasamyojana (giải thoát mọi kiết sử tái sanh).

Tương đương với hai hạng Dự lưu gọi là Saddhànusàrì (Tín hành) và Dhammànusàrì (Pháp hành), các vị A-la-hán cũng được chia thành hai hạng: Ubhatobhàgavimukta (Song phần nhập tâm giải thoát) và Pannàvimutta (Huệ giải thoát). Hạng đầu là những vị đã thành tựu 8 giải thoát và diệt trừ các lậu hoặc nhờ trí tuệ (Pannà). Hạng thứ hai là những vị chưa thành tựu 8 giải thoát nhưng đã đoạn trừ các lậu hoặc nhờ trí tuệ.

Hình như tất cả các vị A-la-hán không chứng được Patisambhidàs (Vô ngại giải), còn vị Bồ-tát thành tựu pháp này cùng với các pháp khác, vào địa thứ chín. Chúng ta cũng thường tìm thấy một vị A-la-hán chứng được Patisambhidàs thường được đặc biệt diễn tả là Saha-patisambhidà arahattampàpuni (thành tựu A-la-hán quả với vô ngại giải).

Với địa thứ sáu, sự so sánh giữa các vị thứ Tiểu thừa và Đại thừa của chúng ta được chấm dứt. 4 Địa còn lại không liên hệ gì với phương pháp tu hành Tiểu thừa và các quả vị mà một vị Bồ-tát cố gắng thực hành các công hạnh thuộc 4 Địa này không được các nhà Tiểu thừa biết đến. Từ Địa thứ bảy trở đi, thật sự bắt đầu sự cố gắng của vị Bồ-tát để chứng Dharmasùnyatà (Pháp không). Nirnimittatà (Vô tướng) của sự vật do chúng ta nhận thức. Và bốn địa sau cùng chỉ nêu rõ sự phát triển tuần tự trí tuệ của vị Bồ-tát cho đến khi chứng được Tathàgatabhùmi (Như lai Địa). Ở Địa này, vị Bồ-tát trở thành đức Như Lai viên mãn và đồng nhất với các đức Như Lai khác. Các vị Tiểu thừa lẽ dĩ nhiên đặt Đức Phật lên địa vị tối cao với những thần lực và siêu tánh đặc biệt, một số thần lực và siêu tánh này được tìm thấy trong 4 Địa cuối cùng.

Dùrangamà (viễn hành địa) hay Sàbhisamskàrasà-bhoganirnimitavihàra

Một vị Bồ-tát, sau khi thành tựu Bồ-tát đạo, bước vào Địa thứ bảy. Vị này bắt đầu bước vào một con đường khác biệt, cao thượng hơn và được 10 loại Upayaprajnàjnàna (Phương tiện Bát nhã trí) (B. Bh, tr.19) như sau: Vị Bồ-tát:

I- (a) Chứng được một tâm trí thành thực tự quán chơn không, vô tướng, vô nguyện; (b) tỏ ra như đã thành tựu vô lượng công đức và trí tuệ.

II- (a) Hiểu vô ngã tánh của mọi pháp; (b) không từ bỏ 4 vô lượng tâm: từ, bi, hỷ, xả.

III- (a) Lựa chọn những công đức thù thắng nhất; (b) không bám vào bất cứ pháp nào.

IV- (a) an trú thoát ly khỏi ba giới; (b) nêu rõ những việc mình làm trong ba giới.

V- (a) Tự giải thoát hoàn toàn mọi phiền não; (b) làm mọi hạnh nghiệp cần thiết để loại trừ tham sân của mọi chúng sanh.

VI- (a) Chứng được tánh bất nhị (advaya) của mọi sự vật như là bào ảnh, tiếng vọng; (b) nêu rõ những hoạt động sai khác, những phân biệt và vô lượng đại nguyện của mình.

VII- Phát triển một tâm trí ý thức được bình đẳng tánh của mọi Phật sát.

VIII- (a) Thể nhập vào pháp thân của mọi Đức Phật; (b) cũng hiện sắc thân với các tướng sai biệt.

IX- Chứng được tiếng nói của Như Lai; và

X- (a) Trong một sát-na, phân biệt được quá khứ, hiện tại, vị lai (ekaksanatryadhvànubodham); (b) hiện thân trải qua nhiều kiếp để cứu độ mọi loài.

Cho đến một sát-na, không bao giờ rời khỏi màrga-abhinirhàra (hành động hệ thuộc về con đường) và jnànàbhinirrhàra (hành động hệ thuộc về trí). Vị Bồ-tát thành tựu mọi Ba-la-mật và 4 nhiếp pháp, bốn adhisthànas (Tứ đức xứ) và 37 Bồ đề phận: Vị Bồ-tát thành tựu thân nghiệp, khẩu nghiệp thanh tịnh, liên hệ với Bồ-tát nguyện, 10 thiện hạnh các Đức Phật và làm mọi thế sự liên quan đến nghệ thuật và công nghệ (silpasthàna-karmasthàna) đã được thành tựu trong Địa thứ năm. Nay vị Bồ-tát trở thành Đạo sư cho ba giới, và không ai có thể sánh bằng về àsaya (hướng), prayoga (tinh tấn), lẽ dĩ nhiên trừ các vị Bồ-tát ở các Địa cao hơn. Vị Bồ-tát này có trước mặt mình tất cả dhyànas (thiền), samàdhis (định), samàpattis (thành tựu pháp), abhijnàs (thắng trí), và vimoksas (giải thoát), các pháp này sẽ được vị Bồ-tát thành tựu trong các Địa kế tiếp. Nay vị Bồ-tát tu hành nhiều thiền định (samàdhi), vượt khỏi các Thanh văn Địa và Độc giác Địa, và tiến gần đến Prajnàjnànavicàranabhùmi (Bát nhã trí biện sát địa) (Dasa; tr. 60)

Vị Bồ-tát chứng Nirodha (Diệt) trong Địa thứ sáu, và trong Địa thứ bảy, vị này nhập vào và xuất ra Nirodha, nhưng đừng tưởng lầm vị ấy bị Nirodha chi phối, vì đã vượt lên trên Vitarkadosa (Tầm quá = suy tầm sai lạc) của vị Thanh văn nghĩa là xem Nirodha (Diệt) như là samskrtàtyantà vyupasama (sự đoạn diệt rốt ráo các pháp hữu vi). Đây là một ưu điểm của các vị Bồ-tát là những vị này đạt tới và an trú trong Bhutàkotivihàra (Trú ư chân tế:

trạng thái cuối cùng cóthể có được của loài hữu tình), nhưng không bao giờ bị Nirodha chi phối.

Đầy đủ với Đại lực, thiền định và phương tiện trí, vị Bồ-tát hiện ra ở đời, nêu rõ đại nguyện của mình hướng đến Niết bàn, và luôn luôn có một số lớn đệ tử bao vây, nhưng vị Bồ-tát thoát ly tất cả, không bị chi phối ảnh hưởng gì. Do nguyện lực (pranidhàna) của mình, vị Bồ-tát hiện ra trong ba giới (tri-dhàtu) để cứu khổ chúng sanh, nhưng không bị nhiễm ô bởi thế tình. Dù có Phật trí, vị Bồ-tát tự tỏ như mình thuộc Thanh văn thừa hay Độc giác thừa cho đến như bị lưới màra bao vây và bị ngoại đạo chi phối, hoặc tự ly khai chánh pháp, theo lễ nghi thế tục hay hưởng những lạc thú nhân thiên.

Vị Bồ-tát diện kiến nhiều Đức Phật, nghe pháp và vâng theo lời chỉ dạy của các Ngài. Lòng tin của vị Bồ-tát vào Gambhìradharmaksànti (thâm pháp nhẫn) được thanh tịnh. Vị này thực hành hạnh Upàyakausalya pàramità (Phương tiện thiện xảo Ba-la-mật).

Acalà (Bất động Địa) hay Anàbhoganirnimitta-vihàra (Vô quán vô tướng trú)

Một vị Bồ-tát, sau khi thành tựu bảy Địa, làm cho Màrga (Đạo) thanh tịnh nhờ trí và phương tiện chất chứa công đức, phát đại nguyện, an trú vào bốn adhisthàna: Tứ đức xứ (satya, tyàga, upasama và prajnà= chân, thí, tịch và trí) v.v..., vị Bồ-tát hiểu mọi pháp là bất sanh, bất diệt, bất tăng, bất giảm, tự tánh không thật có, chủng thỉ bổn mạt đều giống nhau. Tóm lại, vị Bồ-tát hiểu được Tathatà (như thực tánh) của mọi vật. Vị này vượt qua mọi biến kế sở chấp do tâm và thức cấu tạo, biết được mọi pháp giống như hư không và nhờ vậy an trú vào Anutpattik-adharmaksànti (Vô sanh pháp nhẫn) (B. Bh. Tr.21. Mtu;

tr.136); khi chứng được Ksànti (nhẫn), vị ấy an trú vào Địa thứ tám (Acalà) và vượt ngoài mọi thọ hưởng. Vị Bồ-tát chứng các pháp là Anàbhoga (Bất tư duy, vô quán niệm), do vậy không có âu lo, vì sự vật liên hệ đến thân, khẩu, ý đều giải thoát khỏi mọi biến kế sở chấp và an trú trong Vipàka-dharma (Dị thục pháp). Sự thật, vị Bồ-tát không thực hành giới pháp của chư Phật, chư vị Bồ-tát và Thanh văn.

Nay chư Phật bảo vị Bồ-tát phải thành tựu 10 lực, 4 vô sở úy từ trước chưa chứng đắc và để ý đến trạng thái bất an, si mê, phiền não về tâm trí của chúng sanh. Rồi vị Bồ-tát được nhắc lại một trong những đại nguyện xưa của mình là Pháp tánh (Dharmatà, tánh bất sanh, bất trú, bất diệt của các pháp), không phải chỉ riêng cho đức Như Lai, mà các vị Thanh văn, Độc giác đều phải chứng ngộ. Chư Phật lại khuyên vị Bồ-tát cố gắng để được như các Ngài vô lượng thân, trí, thế giới, hào quang, âm thanh và tứ chi thanh tịnh, pháp giới, Phật sát, chúng sanh và vô lượng vô số pháp khắp mười phương thế giới. Sự chứng đắc những pháp "vô lượng" như vậy, rất có giá trị, thắng xa mọi công đức và trí đức chứng được trong 7 Địa trước, vì mọi công đức và trí đức từ trước chứng được là do sự tinh tấn dụng công (sàbhoga-karmanà), còn trong Địa này, các công đức và trí đức tự nhiên chứng được.

Vì chứng được một cách tự nhiên thiện xảo phương tiện trí (upàyakausalyajnàna) và tùy thuộc kết quả sự cố gắng để chứng nhất thế trí, vị Bồ-tát biết được như thế nào và khi nào một thế giới được tác thành, tiếp tục tồn tại rồi hoại diệt và nghiệp nào chịu trách nhiệm kết quả ấy. Vị Bồ-tát biết được như thế nào và khi nào một thế giới được tác thành, tiếp tục tồn tại rồi hoại diệt và nghiệp nào chịu

trách nhiệm kết quả ấy. Vị Bồ-tát biết được mọi chi tiết lớn nhỏ của 4 Đại: địa thủy hỏa phong, các loại chúng sanh và nghiệp quả của chúng. Sự hiểu hết chi ly như vậy rất cần cho vị Bồ-tát, vì vị này phải hiện ra giữa các chúng sanh, thật giống một loại chúng sanh để cho các chúng sanh cảm thấy vị ấy là một loại với chúng và mỗi chúng sanh đều cảm thấy có thể thành Phật.

Vị Bồ-tát phát triển 10 vasitàs (tự tại) đối với àyu (tuổi thọ), cetas (tâm trí), pariskàra (tài vật), karma (nghiệp), upapatti (sanh), adhimukti (giải thoát), pranidhànà (nguyện), rddhi (thần thông), dharma (pháp) và jnàna (trí).

Vị Bồ-tát trong giai đoạn này được xem như chứng được vô lượng, vô biên, vô tỷ trí tuệ và hạnh nghiệp bao giờ cũng trong sạch. Nay vị Bồ-tát thành tựu được các pranidhànas (nguyện), adhisthànas (đức trú), pàramitas (Ba-la-mật), mahàmaitri (Đại từ), mahà karunà (Đại bi), dhàranà (tổng trì), pratibhàna (biện tài) v.v...Tóm lại, tất cả các pháp thành tựu một Đức Phật. Do vậy, địa này được gọi là Acalà (Bất động) và vị Bồ-tát không thể thối lui địa này (avivartyabhùmi). Nay vị Bồ-tát trở thành một đơn vị trong gia đình Như Lai, và có thể được xem thuộc gia tộc Đức Phật. Từ nay, vị Bồ-tát luôn luôn được chư thiên và thần kim cang hầu cận.

Sàdhumatì (Thiện tuệ) hay Pratisamvidvihàra (Vô ngại biện trú)

Vị Bồ-tát sau khi thành tựu và phát triển vô lượng trí, các tổng trí, thiền định, thượng trí, hiểu biết chi ly các thế giới, lực, và các vô sở úy của đức Như Lai đã nói trong Địa trước, nay bước vào Địa thứ chín. Trong giai đoạn này, vị Bồ-tát biết đúng đắn các pháp là thiện, bất thiện hay vô

ký, thanh tịnh hay không thanh tịnh, thế tục hay siêu việt, tưởng tượng hay không thể tưởng tượng, định pháp hay bất định pháp, hữu vi hay vô vi. Vị Bồ-tát biết những bổn phận của Thanh văn, Độc giác, Bồ-tát và Như Lai Địa. Nhờ thông minh như vậy, vị Bồ-tát biết một cách đúng đắn những tập tục hay đặc tánh tư tưởng của chúng sanh, những phiền não, hạnh nghiệp, căn, nguyện, giới (dhàtu), ao ước và ý định (àsayànusaya), tái sanh tùy theo ước muốn (vàsanànusandhi) và những ràsis (gotra=chủng tộc) của những chúng sanh này. Vị Bồ-tát biết tánh sai biệt của các tâm trí, phiền não và nghiệp v.v...

Vị Bồ-tát trong Địa này đã có thể biết một cách tỷ mỉ mục đích và những đức tánh của mỗi một chúng sanh và có thể quyết định phương pháp hướng dẫn một chúng sanh đến đích. Do vậy, vị Bồ-tát thay đổi phương pháp giáo huấn của mình tùy theo sự nhận xét của mình.

Vị Bồ-tát cũng đóng vai một vị Dharmabhànaka (giảng pháp sư) để gìn giữ lời dạy của bậc Đạo sư. Vì vô lượng trí tuệ của mình, vị Bồ-tát giảng pháp theo nhiều phương pháp và áp dụng 4 pháp vô ngại biện. Nhờ dùng 4 pháp biện tài này và hoạt động như một Pháp sư, vị Bồ-tát trở thành một kho tàng gìn giữ lời dạy chánh pháp. Đầy đủ những dhàranis (tổng trí) và pratibhànas (thuyết pháp), vị Bồ-tát thuyết pháp cho chúng sanh trong mọi thế giới và phương pháp giảng dạy rất linh động và khác biệt.

Cũng trong Địa này, vị Bồ-tát vẫn tu tập trên con đường tiến triển tâm linh và không bao giờ ra khỏi tầm mắt của chư Phật. Vị Bồ-tát tu tập hạnh balapàramità (lực Ba-la-mật). Nếu muốn, vị Bồ-tát này có thể trở thành Mahà-Brahmà (Đại phạm thiên).

Dharmamehgà (Pháp vân địa) hay Parama-vihàra (Tối thượng trú)

Vị Bồ-tát, khi thành tựu các bổn phận trong Địa thứ chín, bước vào Địa thứ mười. Nay vị Bồ-tát điêu luyện trong vô số thiền định, và nhờ vậy, một hoa sen huy hoàng và to lớn hiện ra, và vị Bồ-tát tự thấy mình ngồi trên đài sen ấy, với thân hào quang sáng chói và nhập định Sarva-jnàjnàna Visesàbhiseka (Nhất thể trí tri), xung quanh có vô số Bồ-tát còn ở trong chín Địa trước bao vây và hướng nhìn đến mình. Hào quang tự thân chiếu sáng và khiến mọi chúng sanh hoan hỷ. Khi vị Bồ-tát ngồi trên tòa sen, hào quang từ các đức Như Lai chiếu đến và tấn phong vị Bồ-tát thành Samyasambuddha (chánh đẳng giác), đầy đủ nhất thế trí và do vậy, Địa này được gọi là Abhisekabhùmi (Quán đảnh địa).

Nay vị này biết rõ ràng thế giới các pháp thế gian sanh diệt như thế nào, vô lượng hạnh của một Đức Phật, vô lượng giải thoát môn của vị Bồ-tát (Bodhisattva-vimoksa mukha), các thiền định và các chú thuật dharani v.v... Nay vị ấy được cụ túc Smrti-kausalya (Niệm thiện xảo) nên có thể thâu nhận tất cả mây pháp (Dharmamegha) do vô lượng Phật thấm nhuần. Vị này có thể vận dụng mọi loại thần thông. Ở trong Địa này, vị Bồ-tát phát huy jnàna-pàramita (Trí Ba-la-mật).

Chính sau Địa thứ mười mà một vị Bồ-tát trở thành đức Như Lai (Tathàgata), và do vậy tập Lankàvatàra (Nhập lăng già) gọi Địa này là Tathàgatabhùmi (Như lai Địa). Tập Satasàhasrikà (Bách thiên tụng tạng 1472) cũng ghi nhận một vị Bồ-tát ở địa thứ 10 được gọi là Tathàgata (Như lai).

Ở văn học Tiểu thừa, không có đề cập đến 4 địa sau cùng. Quan niệm một Đức Phật đến với các nhà Tiểu thừa còn rất mơ hồ, vì quan niệm vị Bồ-tát chỉ được văn học Tiểu thừa chấp nhận một cách rất chậm trễ, và rất có thể là bị ảnh hưởng của các tư tưởng Đại thừa. Các nhà Tiểu thừa cẩn thận tránh xa tất cả quan điểm hình nhi thượng học của các nhà Đại thừa về các vị Bồ-tát và chư Phật. Tuy vậy các nhà Tiểu thừa không giữ được cùng một thái độ đối với các mẩu chuyện thần thoại, thuần tín ngưỡng cùng tin về các đời sống củachư vị Bồ-tát. Các nhà Tiểu thừa, trung thành với triết thuyết của mình, chỉ chấp nhận vào trong văn học các vị này, một đời sống Đức Phật, bắt đầu bằng một mẩu chuyện ngắn của đời sống tiền thân của vị Bồ-tát, dươi nhan đề Dùrenidàna và Avidurenidàna (Viễn nhân duyên và cực Viễn nhân Duyên), hay Nidàna này chỉ là tóm lược các mẩu chuyện rất phổ thông trong hàng Đại thừa. Và có những bằng chứng vay mượn mô phỏng, dù rất thô sơ. Ngoài những danh từ như Buddhabija (Phật chủng tử) và Abhinirhàna (Thành tựu, viên mãn), có đoạn Bà-la-môn Sumedha (Thiện tuệ) nói rằng "tôi không cần đến Niết bàn do diệt trừ các phiền não. Như Đức Phật Dipankara (Nhiên Đăng), tôi sẽ chứng vô thượng chánh đẳng giác, và nhờ Pháp thuyền làm phương tiện, tôi sẽ hướng dẫn chúng sanh vượt khỏi biển sanh tử và chứng Niết bàn". Câu này có vẻ rất Đại thừa hay ít nhất cũng là bán Đại thừa. Nhưng các nhà Tiểu thừa không những bác bỏ những phiếm luận siêu hình mà cũng bác bỏ luôn những danh sách quen thuộc các hạnh Ba-la-mật của Đại thừa. Tập Jàtaka (Tiền thân) và tập Mahàbodhivàmsa (Trang 25 và 9) tuyên bố các pháp tác thành Phật (Buddhakàraka) chỉ có 10 Ba-la-mật; dàna (thí), sila (giới),

nekkhamma (ly dục), pannà (tuệ), viriya (tinh tấn), khanti (nhẫn nhục), sacca (chân đế), adhitthana (thọ trì), mettà (từ) và upekkhà (xả).

Về những thần thông đặc biệt của một Đức Phật, các nhà Tiểu thừa nói đến rất ít. Các tập Nikàya có chép các Đức Phật (kể cả các vị Bích chi) tự mình chứng vô thượng giác, nhờ theo những pháp môn chưa từng được nghe. Một vị vô thượng giác diễn giảng chánh pháp, trở thành vị sáng lập một tôn giáo, một bậc thiên nhân sư. Ngài là bậc toàn tri (Sabbannu) và tri giác của Ngài về bất cứ vấn đề gì không cần Ngài phải chú tâm đến (àvajjanà). Ngài có đủ 10 lực và 4 Vesàrajja (Vô sở úy). Trong tập Kathà-vatthu (III, 1, 2) có một cuộc thảo luận về vấn đề này. Vấn đề một Như lai có những năng lực tương tự như vị Thanh văn hay không, một điểm được học phái Andhaka đặt thành vấn đề, dựa theo đoạn văn của tập Anuruddha samyutta (V. tr. 304). Trong những thần thông của Đức Phật đã được đề cập đến, thật không có gì rất đặc biệt, trừ một vài thần thông đã nói đến, và câu hỏi của học phái Andhaka đã làm cho các nhà Thượng tọa bộ khó chịu. Trong văn học của các nhà Tiểu thừa, các vị này cố gắng chứng minh Đức Phật là một nhân vật hy hữu, siêu việt các loài người và chư thiên, nhưng các vị này cũng nêu rõ không có sự khác biệt gì giữa một vị A-la-hán và một Đức Phật, ngoại trừ đức tánh Đức Phật là vị sáng lập và một bậc đạo sư của một tôn giáo (Xem chương II và bản dịch Dìgha Nikàya, II, 1-3, III, 6).

PHỤ LỤC

Vấn đề các tập Prajnàpàramità (Bát nhã Ba-la-mật)

Chúng ta đã thấy rõ tầm quan trọng của các tập Bát nhã Ba-la-mật trong lịch sử văn học Phật giáo, và nhất là trong lịch sử nguồn gốc và sự phát triển của Đại thừa giáo. Từ một số khá lớn các tập Bát nhã Ba-la-mật bằng tiếng Sanskrit, Hán tự và Tây tạng ngữ (danh sách các tập này được ghi trong các tập Catalogue of the Chinese Buddhist Tripitaka của Nanjio và tập Die Voelkommenheit der Erkenntuis của Walleser), cho chúng ta thấy rõ trong một giai đoạn nào đó của Phật giáo, các tác phẩm Bát nhã Ba-la-mật được xem là thiêng liêng và có giá trị nhất trong các tác phẩm Phật giáo. Ngài Nàgàrjuna (Long thọ) xác nhận tầm quan trọng này bằng cách soạn một luận sớ cho một tập Bát nhã Ba-la-mật và Ngài Asanga (Vô trước) cùng một số luận sư khác đã để rất nhiều thì giờ và công lao để tìm hiểu triết lý các tập này.

Tập Bát nhã Ba-la-mật xưa nhất

Năm tháng các bản Hán dịch các tập Bát nhã Ba-la-mật giúp chúng ta rất ít để xác chứng tập nào là xưa nhất. Cho đến lý thuyết do một số học giả chủ xướng rằng tập nào súc tích giản dị nhất là xưa nhất, lý thuyết này cũng không giúp được bao nhiêu trong loại văn học đặc biệt này. Chúng ta được biết bản dịch xưa nhất là bản Dasa-sàhasrika Prajaàpàramità (Bát nhã tập thiên tụng) do Ngài Lokaraksà (Thế hộ) dịch vào khoảng 148 sau kỷ nguyên. Điều kỳ lạ là bản dịch đặc biệt tập Bát nhã Ba-la-mật này

không được các nhà học giả Sanskrit biết đến. Tập Mahà-vyutpatti (tr.65) chỉ nói đến 6 tập Bát nhã (Satasaha-srikà, Pancavimsátisá, Astasá, Phancasatikà, Trisatikà và Satasàhasrikà) mà không nói đến tập này; ngoài ra Bendall, R.L, Mitra, và H.P. Sástri phân loại nhiều bản thảo về Bát nhã Ba-la-mật nhưng không gặp một bản thảo nào của tập Dasasàhasrikà; ngoài những sự kiện trên, chúng ta cũng cần để ý rằng Sàntideva hay tác giả tập Lankàvatàra có nhiều dịp đề cập đến tập Sata và tập Asta nhưng không bao giờ đề cập đến tập Dasa. Cách giải thích độc nhất về sự im lặng của các học giả Sanskrit, hoặc là tập Bát nhã Ba-la-mật này không xuất xứ ở Ấn Độ hay tập này chỉ là một bản dịch của tập Asta.

Nhưng một vấn đề lại được đặt ra là vì sao trong các bản Hán văn lại có nhiều bản Hán dịch dịch tập Asta. Một sự nghiên cứu tỷ mỉ các bản Hán dịch có thể đem lại nhiều kết quả rõ ràng, nhưng đầu đề các chương trong các bản Hán dịch không giúp chúng ta được bao nhiêu vì do các nhà dịch giả Trung Hoa tự tạo ra chứ không dịch theo nguyên bản Sanskrit.

Nếu chúng ta chỉ y của theo truyền thống Tây tạng thời chúng ta sẽ xem tập Asta là tập xưa nhất, vì tập này do Maitreya (Di lặc), thuyết giảng đầu tiên. Thêm vào ý kiến của hai học giả Nanjio và Walleser, xem hai tập Dasa và Asta là một, thì chúng ta có thể xem tập asta là xưa nhất. Tuy vậy, truyền thuyết Népal xem tập Asta là bản tóm tắt chậm nhất của nguyên bản Prajnàpàramità, tập này có đến 125.000 bài kệ, các bản tóm tắt xưa nhất là tập Sata, rồi đến Pancavimsati và tập Asta.

Chúng ta có thể đến gần sự thật hơn nếu chúng ta biết được nguyên bản mà Ngài Long thọ đã làm bản luận sớ

nổi danh Mahàprajnàpàramitasàstra. Rosenberg xem nguyên bản ấy là tập Pancavimsati nhưng không nói rõ lý do xuất xứ. Ở Nhật Bản người ta xem tập nguyên bản ấy là tập Prajnàpàramità có tên là Đại Minh Độ kinh, và theo Nanjlo, tập này là một bản dịch của tập Asta. Tập Đại Minh Độ kinh có đến 30 chương như một vài bản dịch của tập Asta và Dasa và rất có thể là bản dịch của tập Asta. Tuy vậy khi đem so sánh thì bản dịch không theo dùng nguyên bản Sanskrit hiện tại. Hơn nữa số chương ở nguyên bản Sanskrit là 32, còn số chương trong bản Hán dịch là 30, và nếu bản ấy là bản dịch của tập Asta, thời có thể bản dịch ấy là một bản dịch khác biệt của đồng nguyên bản Sanskrit.

Các bằng chứng về nội dung

I- Quan điểm Ba thân

Cũng có một số bằng chứng về nội dung chứng minh tập Asta sớm hơn và xưa hơn tập Sata và tập Panca-vimsati, những bằng chứng này phần lớn thuộc về quan niệm Sambhogakàya (Báo thân) và 10 Bhùmi (thập địa).

Như chương III đã nói tới, các nhà Yogàcàra chịu trách nhiệm về quan niệm ba thân và Ngài Long thọ trong tập Mahàprajnàpàramitàsàstra chỉ nói đến hai thân, Sắc thân và Pháp thân, không nói đến Báo thân. Sambhogakàya được đặc biệt nói đến trong tập Pancavimsati, tập này được soạn lại, nhưng sự diễn tả về Báo thân tương đương với quan điểm Pháp thân của các nhà Đại thừa đầu tiên và Tự thọ dụng báo thân của các nhà Duy thức về sau. Nay vấn đề được đặt ra là quan điểm Sambhogakàya khi nào được phổ thông? Quan điểm đầu tiên và rõ rệt nhất được tìm thấy trong tập Lankàvatàra(Nhập lăng già), nhưng

danh từ dùng không phải là Sambhogakàya mà chính là Nisyanda (Đẳng lưu) hay Dharmatànisyanda-Buddha (Pháp tánh đẳng lưu Phật). Tập Lankàvatàra không được xem là tập xưa nhất và chắc chắn ra sau tập Satasàhasrikà và tập này được tập Lankàvatàra nói đến đích danh từ (tr.8). Trong tập Sata, danh từ Nisyandakàya hay Sambhogakàya không được dùng đến, nhưng có đoạn diễn tả Sambhokàya của Đức Phật Thích Ca Mâu Ni và Báo thân này được gọi là Prakrtyàtmabhàva hay Àsecanakakàya (Vô yếm túc thân).

Đoạn văn diễn tả Àsecanakakàya được dùng như đoạn mở đầu (nidàna = Nhơn duyên) cho đoạn văn bàn về Bát nhã Ba-la-mật. Tập Pancavimsati theo sát tập Sata gần như từng chữ một trong đoạn văn này và như vậy không cần phải bàn đến. Tập Gadavyùha (Hoa nghiêm) hơn cả tập Prajnàpàramità khi diễn đạt Buddhakàya (Phật thân) và hình như trí tưởng tượng không thể vượt hơn những hình ảnh mà tác giả tập Hoa nghiêm đã diễn tả. Đoạn văn diễn tả Àsecanakakàya cũng được tìm thấy trong tập Pháp Hoa, nhưng dè dặt và ít tưởng tượng hơn. Điều kỳ lạ là đoạn văn diễn tả thân hào quang của Đức Phật chiếu khắp mười phương thế giới và làm mọi chúng sanh hoan hỷ, không được tập Asta nói đến. Tập này đề cập ngay vấn đề Bát nhã Ba-la-mật, và đề tài này được tập Sata nói đến trong chương hai và chương bốn (Sata trang 504, 324, Asta trang 7 và 4).

Sự im lặng của tập Asta về thân hào quang của Đức Phật chứng tỏ tập này xưa hơn tập Sata, Pancavimsati và Gandavyùha, và được biên soạn trong thời gian khi quan niệm về Sambhogakàya hay Àsecanakakàya chưa được đề cập.

II- Quan điểm về Dasabhùmi

Một bằng chứng nữa xác nhận tánh cách kỳ cựu của tập Asta là quan điểm của tập này về 10 địa. Về sự diễn tiến của quan điểm Bhùmi, chúng ta đã thấy tập Mahàvastu được xem là xưa nhất, rồi đến tập Sata và pancavimsati, cuối cùng là tập Dasabhùmikasùtra và các tập khác. Tập Asta không đề cập đến các Bhùmi chút nào cả. Bằng chứng tiêu cực này có thể bị phản đối, nhưng nếu so sánh tập Asta với tập Sata, thời đầu là những bằng chứng tiêu cực, những bằng chứng này cũng đủ sức mạnh để xác chứng quan điểm của chúng tôi. Đoạn văn diễn tả các Bhùmi thuộc chương mười tập Sata, và được giới thiệu với đoạn văn như sau: *Katham Bodhisattvo mahàyana-samprasthito bhavati* (Như thế nào vị Bồ-tát được xem là bước vào con đường Đại thừa?) (Sata, tr. 1454; Asta, tr. 23).

Đoạn này được mở đầu bằng một đoạn giải đáp khá tỷ mỷ về câu hỏi: "Thế nào là Đại thừa?", giúp tập Sata cơ hội đề cập đến tất cả các hạnh Đại thừa mà một vị Bồ-tát cần phải thực hiện. Chương kế tiếp chương các Địa, bàn đến triết lý siêu hình Đại thừa, thuyết Chơn không (Sùnyatà) được đem so sánh với Àkàsa (Hư không). Tập Asta trả lời câu hỏi thế nào là Mahàyàna-samprasthita bằng một chữ: *"Pàramitàbhih samprasthitah"(*Bắt đầu bởi thực hành hạnh Ba-la-mật). Trước câu này là một câu trả lời vắn tắt câu hỏi: "Thế nào là Đại thừa?", tiếp theo là một vài nhận xét về hình thái siêu hình của Đại thừa, nhưng tuyệt nhiên không đề cập đến các Bhùmi.

Có người sẽ giải thích, chỉ vì muốn vắn tắt mà tập Asta không đề cập đến nhiều vấn đề và các Bhùmi là một trong những vấn đề ấy. Một câu chất vấn như vậy chỉ có thể trả

lời bằng một bằng chứng tiêu cực khác mà thôi. Tập Bát nhã Ba-la-mật thường kể tất cả các hạnh tu và kể các tầng bậc thánh quả của một vị Thanh văn, Bích chi hay một vị Bồ-tát và nêu rõ rằng các hạnh và tầng bậc ấy không thật có hay các vị Bồ-tát thoát ly khỏi chúng và chúng chỉ là mộng ảo được xem là chân thật bởi quần chúng mê muội. Không một tập Bát nhã Ba-la-mật nào nói đến các Bhùmi (địa), dù các tập này có đề cập đến các tầng bậc thánh quả Tiểu thừa trong các đoạn văn ấy. Sự kiện này làmvững mạnh thêm ý kiến của chúng tôi xem quan điểm Bhùmi không được các nhà Tiền Đại thừa biết đến, và chỉ được tạo ra và soạn tập vào các tập Bát nhã Ba-la-mật lớn hơn về sau, và không đả động gì các đoạn văn ghi chép về các Thanh văn Địa (Sàta, tr. 14).

Với những bằng chứng về nội dung như vậy, chúng ta có thể xác nhận chắc chắn là tập Asta sớm hơn các tập Sata. Pancavimsati, cũng như các tập Lankàvatàra, Saddharma-pundarika, Gandavyùha và Dasabhùmikasùtra. Với những bằng chứng về Sambhogakàya và Bhùmi, chúng ta có thể phân loại thứ tự trước sau như thế này:

1) Asata và Dasa.,
2) Saddharmapundarìka, Sata., và Pancavimsati (tập hiệu đính),
3) Gandavyùha và Lankàvatàra., và
4) Dasabhùmikasùtra.

Bản Hán dịch sớm nhất của tập Dasabhùmikasùtra do Ngài Dharmaraksa (Pháp hộ) dịch vào thế kỷ thứ III và chứng tỏ tập Sùtra này có mặt vào thế kỷ thứ II. Hai thế kỷ có thể được xem là cần thiết để quan điểm Báo thân và các Địa được phát triển và tập Prajnàpàramità được sưu

tập dồi dào hơn. Do vậy, chúng ta có thể chấp nhận tập Asta và Dasa được có mặt vào khoảng cuối thế kỷ thứ nhất sau kỷ nguyên.

Sự liên hệ giữa các tập Prajnàpàramità

Người ta thường tin rằng - và cũng có một truyền thống tương tự - có một cố gắng tuần tự làm cho ngắn lại tập Prajnàpàramità nguyên thủy và do đó các tập luận như sau được ra đời: Satasàhasnkà, Pancavimsátisà, Asta-dasasà, Dasasà, Astasà, Saptasátiká, Ardhas Atikà, và cuối cùng là tập Ekàksarè. Thực sự các tập Bát nhã Ba-la-mật này, trừ ba hay bốn tập đầu không phải là những tập tóm tắt các tập lớn hơn, mà chỉ là những tập độc lập soạn thảo và biên tập bởi nhiều tác giả sai khác trong những thời gian sai khác. Nội dung của mọi tác phẩm dĩ nhiên là giống nhau, nghĩa là sự thiết lập triết thuyết mới về Chơn không (Sùhyatà) và xác chứng với sự thực hành hạnh Bát nhã Ba-la-mật mà thôi. Có nhiều vấn đề phụ thuộc được các tập Bát nhã Ba-la-mật lớn vô tâm đề cập đến và trao lại cho các tập Bát nhã nhỏ hơn, như 18 loại Sùnyatà, 118 Samàdhi (Định), các loại Caksu (Nhẫn) sai khác, các loại Bodhi paksikadharma (các pháp Bồ đề phận).

Theo ý tôi, các tập Bát nhã Ba-la-mật lớn không phải chỉ là những tập nhỏ được bàn luận rộng lớn hơn; và không gì quá đáng hơn nếu xem tập Vajracchedikà (Kim cang kinh) chỉ là bản tóm tắt tập Sata., hay tập Ekáksari đề cập tất cả những gì tập Bát nhã Ba-la-mật đã đề cập đến.

Trái với truyền thống cho rằng các tập Bát nhã Ba-la-mật nhỏ là những tập tóm tắt các tập lớn, một số học giả Đông phương học lại có quan điểm trái ngược. Tiến sĩ Tucci là một vị chủ trương quan điểm này. Trong bài giới

thiệu tập Saptasatikà, ông nói: "Trừ vài ngoại lệ hiếm hoi, các tập lớn chỉ bàn luận rộng lớn hơn và nhấn mạnh thêm những quan điểm căn bản, cốt tủy của tập Prajnà-pàramità. Các quan điểm căn bản ấy được tìm thấy một cách vắn tắt và không có lặp đi lặp lại quá đáng trong các tập Bát nhã ngắn hơn. Tập Saptasatikà đề cập ngay đến vấn đề căn bản, không lặp đi lặp lại, giải thích đề tài chính trong một cuộc đối thoại mà các tham dự viên là Đức Phật, Ngài Văn Thù và Sàradvatiputra".

Giáo sư Tucci quên đi sự kiện là tập Saptasatikà chỉ đề cập sơ qua một số vấn đề rộng lớn, được các tập Bát nhã Ba-la-mật khác bàn đến, và không được xem là chỉ tóm tắt một tập Bát nhã Ba-la-mật lớn khác. Nếu theo luận điệu của giáo sư cho đến tột cùng, chúng ta có thể nói một câu rằng, Sùnyatà (Chân không) là lời dạy của các tập Bát nhã Ba-la-mật và bao gồm nội dung của tất cả nền văn học này. Quan điểm được giáo sư Tucci chấp nhận thật sự là kết quả của một sự phê bình văn học Bà-la-môn. Trong một vài trường hợp, các tác phẩm Bà-la-môn ban đầu rất ngắn và giản dị, sau theo thời gian trở thành đồ sộ vì những trích dẫn và giải thích triết học. Văn học Phật giáo đứng trên một chân đứng khác hẳn, và những gì có thể đúng với văn học Bà-la-môn chưa chắc đã đúng hẳn với Phật giáo.

Trong trường hợp Phật giáo, chúng ta nhận thấy ngôn ngữ của những tác phẩm cựu trào tuy giản dị hơn, nhưng văn cú đa ngôn hơn và rất nhiều đoạn lặp đi lặp lại. Còn các tác phẩm về sau thì ít đa ngôn hơn và ít đoạn trùng điệp hơn. Lại nữa các tập Bát nhã Ba-la-mật đầu tiên sở dĩ lớn và dày là vì những đoạn trùng điệp, hơn là những đoạn chú thích và biện luận triết học. Do vậy, sự liên hệ giữa các tập Bát nhã Ba-la-mật lớn và nhỏ, cần phải xác

định với một sự tìm hiểu độc lập hơn là theo một quy tắc chung. Và sự xác định này chỉ có thể thực hiện khi nào chúng ta có những tập Bát nhã Ba-la-mật đóng thành tập sách tiện nghi sử dụng.

Do vậy hiện tại, chúng ta chỉ có thể so sánh tập Asta, 12 (trong 72) chương của Sata., và bản nhuận đính của tập Pancavimsati (tập này đang in). Sự liên hệ giữa tập Asta và tập Sata, khó có thể xem là tập tóm tắt hay chú thích rộng hơn như có thể nói giữa tập Sata và Pancavimsati. Tập Asta không đề cập một chữ nào về thân hào quang chói sáng Buddhakàya (Phật thân) và những vấn đề khác của đoạn văn Nidàna (Duyên khởi). Tập này bắt đầu ngay vấn đề Ngài Subhùti (Tu bồ đề) có xứng đáng đứng ra giảng dạy giáo lý Đại thừa không và vấn đề này được đề cập trong chương II của tập Sata (Asta. Tr. 4 - Sata, chương II). Trong chương I, tập Asta, bàn luận vấn đề khi nào một vị Bồ-tát được xem là mahàsannàhasannaddhah (khéo mặc áo giáp tục), vấn đề này được tập Sata đề cập trong chương VII. Rồi câu hỏi "Thế nào là Đại thừa?" được tập Asta trả lời ngay trong chương đầu thì tập Sata đến chương XI mới đề cập tới. Những đoạn văn tương đồng, nhiều khi hoàn toàn giống nhau, như các đoạn đã đề cập, có thể trích dẫn rất nhiều để chứng minh tập Asta và tập Sata đề cập đến những vấn đề giống nhau, nhưng vấn đề sắp đặt và nhấn mạnh trên một vài vấn đề thời hoàn toàn khác nhau. Ngoài ra, tập Sata có thêm vào những vấn đề mới như Bhùmi (Địa) và giải thích các vấn đề Sùnyatà (Chơn không), Samàdhi v.v... những vấn đề này chỉ được tập Asta kê tên và đề cập sơ qua, như vậy chúng ta có thể nói tập Sata dùng tập Asta chứ không phải trái ngược lại. Lại nữa, một số tập Bát nhã Ba-la-mật là những bản tóm

tắt từ tập Sata. Tập Pancavimsati rõ ràng là tóm tắt từ tập Asta, bỏ quên những đoạn kê danh và những đoạn lặp lại cách dùng những chữ như Yàvad, peyyàlam hay ghi chép đầy đủ các danh từ tích cực và lược bỏ các danh từ tiêu cực. Tóm lại, tập Pancavimsati cố gắng gìn giữ nguyên bản một cách hết sức đúng mức.

Rất gần đây, một mảnh bản thảo của một tập Bát nhã Ba-la-mật (18 tờ) được tìm thấy ở Trung Á và được đăng ở tập "Memoirs of the Archaeological Survey of India" (số 32). Ông Bidyabinod, cho in mảnh bản thảo, tin rằng bản thảo nay thuộc một thời đại trước kỷ nguyên 580 năm vì viết bằng chữ Gupta đứng. Ông cũng nêu lên nội dung và cách hành văn của bản này rất giống với tập Sata và bản thảo này có thể xem là một bản tóm tắt chương VII-XI của tập Sata, đề cập đến các vấn đề như Ba-la-mật, Chơn không, Thiền định và các Pháp Bồ đề phận, theo sát những đoạn văn tương đương trong tập Pancavimsati, và có những sai khác nhỏ như Dharmebhyah thế cho dharmaih, hay bàhya thế cho bahirddhàh. Mảnh bản thảo này có thể xem là bản sao của nguyên bản tập Pancavimsati, nhưng những đoạn văn trong tập này rất là phổ thông, và khó lòng xem đó chỉ là vản sao của tập Pancavimsati, chứ không phải tập Astadasa hay tập nào khác. Tuy vậy, mảnh bản thảo này không thể xem là bản sao của tập Sata, vì có nhiều đoạn thật sự là những đoạn tóm tắt của tập Pancavimsati. Ở Tích Lan gần đây cũng tìm được một số bia ký ghi chép những đoạn văn của tập Bát nhã Ba-la-mật (Ceylon Journal of Science II) chúng tương đương với phần duyên khởi của tập Sata và tập Pancavimsati; các điểm tương đồng tuy nhiều, nhưng không thể xem là hoàn toàn giống nhau. Như vậy, hình như số bia ký cũng là

những đoạn lấy từ một bản hiệu đính hoặc của tập Pancavimsati hay của tập Astadàsa.

Sự so sánh các tập Sata., Pancavimsati và Asta, xác chứng quan điểm của chúng tôi không chấp nhận suy luận về vấn đề tóm tắt hay tán rộng của các tập Bát nhã Ba-la-mật. Sự thật, mỗi tập Bát nhã Ba-la-mật phải được phê bình, dựa trên nội dung của từng tập. Nếu chúng ta xem tạp Saptasatikà, được xem là xưa hơn các tập được tán rộng ra, chúng ta sẽ thấy nhân vật chính là Ngài Văn Thù Sư Lợi với Ngài Xá Lợi Phất chứ không phải là Ngài Tu Bồ Đề với Ngài Xá Lợi Phất, hai nhân vật phổ thông nhất của các tập Đại thừa xưa nhất. Có một loại văn học như loại Gandavyùha (Hoa nghiêm), trong các loại này, Ngài Văn Thù Sư Lợi đóng vai chính. Như vậy tập Bát nhã Ba-la-mật này có thể do một số tín đồ ái ngưỡng Ngài Văn Thù Sư Lợi tạo ra. Khi đề cập đến vấn đề Niràlamba-bhaginì, sự cổ động tích cực một ý tưởng trừu tượng, tập này có thể xem là ra đời sau các tập Bát nhã Ba-la-mật lớn hơn.

Tánh chất của sự trùng điệp

Chúng ta cố gắng tìm hiểu tánh chất của sự trùng điệp được dùng trong các tập Bát nhã Ba-la-mật và lý do của chúng. Trong thời buổi rất chú trọng tiết kiệm thì giờ và sức lực này, người ta dễ chán ngấy khi phải đọc những đoạn trùng điệp một cách máy móc được tìm thấy trong các tập Bát nhã Ba-la-mật. Tác giả các đề tài triết học thường hay nhấn mạnh những tư tưởng ý kiến mới mẻ mà mình muốn giới thiệu và được chấp nhận. Khi nào các vị này thực hiện được như trên một cách biệt tài, không làm cho độc giả chán nản, thời không ai phản đối gì sự nhiệt thành này. Chúng ta để ý đến sự trùng điệp này trong các

tác phẩm triết học Tây phương và Đông phương, cũng như trong các tác phẩm của các Ngài Long Thọ và Vô Trước. Để thực hiện mục tiêu của mình, một tác phẩm triết học mới tự nhiên phải mang gánh nặng khó khăn và không mấy thú vị là gột sạch trong tâm tưởng người đọc, những tư tưởng thủ cựu nhiều khi đã được ăn sâu bám rễ, để gieo vào những tư tưởng mới mẻ canh tân. Lại nữa, để ghi đậm thêm ảnh hưởng, tác phẩm mới này phải đề cập vấn đề nhiều lần, dưới những hình thức khác nhau để hướng dẫn người đọc đến quan điểm mới một cách tự nhiên.

Văn học tối sơ đạo Phật, đặc biệt là Văn học Bát nhã Ba-la-mật thiếu hẳn nghệ thuật lặp đi lặp lại, và do vậy đọc rất dễ chán nản. So sánh với các tác phẩm triết học được sáng tác trước hay đồng thời với các tập Bát nhã Ba-la-mật, những tập này thiếu hẳn sự chính xác về tư tưởng diễn đạt và về hành văn, những khuyết điểm được bổ cứu bằng cách lặp đi lặp lại. Ví dụ, khi nói đến mọi vật là Sùnya (không thực có), người đọc có thể nghi ngờ không hiểu một đức Như Lai hay các vô vi pháp như Hư không hay Niết bàn có bị chi phối hay không. Cho nên các tập Bát nhã Ba-la-mật đặc biết nhấn mạnh là pháp nào, dù là Như lai, Niết bàn hay Hư không, cho đến các Sùnyatà (không) cũng đều Sùnya như Nhãn (Caksu) hay Nhãn thức (Caksuvijnàna). Một độc giả hiện đại có thể than phiền về khuyết điểm này khi phải đọc trong một thời gian ngắn cả một loại văn học khổng lồ như vậy; nhưng các tác giả các tập Bát nhã Ba-la-mật có đủ thời giờ và nhẫn nại để đọc và viết những tác phẩm như vậy.

Các tập Bát nhã Ba-la-mật, như các tập triết học khác, phải đào thải nhiều tư tưởng cũ đã ăn sâu bám rễ. Các tập

này đặc biết nhắm vào các nhà Tiểu thừa đã có mặt từ trước. Như chúng ta đã biết, các vị này đã ngự trị trên nền văn học Phật giáo trong một thời gian khá dài, và đã xây dựng một gia tài văn học khá phong phú về những giáo lý của mình, sự phân loại các pháp và các phân tích tâm lý v.v...

Các tập Bát nhã Ba-la-mật lựa những giáo lý và giáo luật phổ thông nhất, và cố gắng nêu rõ dưới quan điểm mới của mình mà các tập Bát nhã Ba-la-mật có trách nhiệm phổ biến, thời những giáo lý và giáo luật ấy phải được xem như là danh xưng, không có thực tại. Ví dụ: Một vị Bồ-tát trong khi thực hành hạnh Bát nhã Ba-la-mật không tự xem là chấp trước hay không chấp trước một pháp nào, dù thuộc về 5 Uẩn, 6 Căn, 6 Xứ, 6 Thức, 4 Đại địa, 12 pháp của lý Duyên khởi, 6 Ba-la-mật, 18 Không, 37 Pháp trợ đạo, các vô lượng pháp, Thiền định, các Samàpatti (Đẳng chí, thành tựu pháp), các àveni = kadharmas (Bất cọng pháp), các bala (Lực), vaisàradyas (Vô sở úy), phala (Quả), Tathatà (Như tánh), àtman (Ngã), Sukha (Lạc) v.v... Các vị này lặp đi lặp lại danh sách này để nhấn mạnh rằng mỗi một pháp này không phải là Bồ-tát hay không khác là Bồ-tát.

Tóm lại, các tập Bát nhã Ba-la-mật, để thành lập Sùnyatà, đã chứng minh rằng mọi pháp ở trên đời này không pháp nào có thực tại cả. Các pháp mà chúng ta ý thức được chỉ là mộng huyễn, vàtất cả 84.000 pháp vẫn được xem là do Đức Phật thuyết dạy đều chỉ là thiện xảo phương tiện, do Ngài dùng để giúp đỡ các chúng sanh ngu muội và mê mờ. Do đó, một vị Bồ-tát trong khi thực hành pháp Ba-la-mật phải xem chúng như là bào ảnh, không có thực chất.

Tác dụng của Bát nhã Ba-la-mật

Tác dụng của Bát nhã Ba-la-mật là khiến chư vị Bồ-tát luôn luôn nhớ rằng các pháp Pàramità (Ba-la-mật), Samàdhi (Thiền định), Samàpattis, Phala (Quả) hay Bodhipaksikadharma (Trợ bồ đề pháp) mà vị ấy đang thực hành đều chỉ là phương tiện do Đức Phật bày ra giúp chúng sanh thực hiện lý tưởng. Khác với các pháp Ba-la-mật khác, Bát nhã Ba-la-mật không được đem ra thực hành thật sự, chỉ là một trạng thái tâm trí, chứng được nhờ thực hiện 6 pháp Ba-la-mật và các pháp tu hành Phật giáo khác. Một vị Bồ-tát có thể thực hành hạnh bố thí Ba-la-mật một cách hoàn hảo, nhưng vị ấy có thể chấp hạnh Bố thí Ba-la-mật có thực tánh (Svabhàva), và như vậy có thể bị chấp thủ (gràhya). Vị ấy có thể chấp người cho, người được cho và vật đem cho. Chính vì để chống lại những quan điểm sai lạc này mà Bát nhã Ba-la-mật được đề cập và vị Bồ-tát cố gắng tạo ra một trạng thái tâm trí trong ấy bố thí Ba-la-mật hiện ra không có tướng (alaksana), không có đời sống độc lập, và cũng diệt trừ luôn từ tâm trí của mình những quan niệmvề người cho, người được cho và của đem cho.

Tóm lại, tác dụng của Bát nhã Ba-la-mật là làm cho vị Bồ-tát tin rằng bố thí Ba-la-mật hay bất cứ pháp nào đều không có hình tướng, không có căn nguyên, và không sai khác với Sùnyatà, Bát nhã Ba-la-mật dùng như một vệ sĩ cho vị Bồ-tát, đã vượt trên các hạng người tầm thường, đã chứng nhiều đức tánh tốt đẹp, nhưng có thể vẫn còn chấp thủ một vài quan điểm có thể là cao thượng, trong sạch, nhưng vẫn trở thành một đối tượng chấp thủ cần phải trừ diệt.

Vì lý do này mà Bát nhã Ba-la-mật được tán thán hơn các pháp Ba-la-mật hay các đức tánh khác và được xem

như là lãnh đạo (nàyikhà, phùrvan gamà) cho tất cả pháp Ba-la-mật. Tập Astasàhasrika (Bát thiên tụng tr. 80-81) so sánh Bát nhã Ba-la-mật như quả đất, trên ấy mọi pháp Ba-la-mật khác y cứ, trưởng thành và tạo được quả Sarvajnatà (Nhất thế trí), và do đó, Bát nhã Ba-la-mật tác thành các bậc Nhất thế trí, các đức Như Lai.

VIỆN NGHIÊN CỨU PHẬT HỌC VIỆT NAM

ĐẠI THỪA
VÀ SỰ LIÊN HỆ VỚI
TIỂU THỪA

Aspects of
Mahāyāna Buddhism
and Its Relation
to Hīnayāna

Nalinaksha. Dutt

Việt dịch
HT. Thích Minh Châu

NHÀ XUẤT BẢN TÔN GIÁO

Pháp thí thắng mọi thí
Sabbadānaṃ dhammadānaṃ jināti

SÁCH ẤN TỐNG
KHÔNG BÁN